المكتبة الفلسفية

ابن باجة

وآراؤه الفلسفيّة

تأليف

الدكتورة زينب عفيفي

أستاذ الفلسفة الإسلامية

كلية الآداب - جامعة المنوفية

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

٥٢٦ شارع بورسعيد / القاهرة

ت : ٢٥٩٢٢٦٢٠ ـ ٢٥٩٣٨٤١١ فاكس : ٢٥٩٣٦٢٧٧

ص.ب ٢١ توزيع الظاهر ـ القاهرة

E-mail : alsakaalDinaya@hotmail.com

مكتبة الثقافة الدينية

٥٢٦ شارع بورسعيد / القاهرة

ت ٢٥٩٢٢٦٢٠ _ ٢٥٩٢٨٤١١ فاكس ٢٥٩٣٦٢٧٧

ص.ب ٢١ توزيع الظاهر ـ القاهرة

E-mail : alsakaalDinaya@hotmail.com

ابن باجة

وآراؤه الفلسفيّة

المكتبة الفلسفية

ابن باجة

وآراؤه الفلسفية

تأليف

الدكتورة زينب عفيفي

أستاذ الفلسفة الإسلامية

كلية الآداب - جامعة المنوفية

تصدير

الدكتور عاطف العراقي

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

الطبعة الاولى
1430هـ-2009

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
526 شارع بورسعيد ـ القاهرة
25938411-25922620 / فاكس: 25936277
E-mail: alsakafa_aldinay@hotmail.com

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

عفيفى ، زينب
ابن بلجة وأراؤه الفلسفية / زينب عفيفى
ط1-القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية ،2009
480 ص ، 24 سم- (المكتبة الفلسفية)
تدمك : 977-341-438-8
1- الفلسفة الاسلامية
2- ابن بلجة ، محمد بن يحيى بن بلجة ،00-1139
أ- العنوان

ديوى: 189.1

رقم الايداع: 13148

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى روح أبى العظيم

هل تصلك كلماتى ودعائى فى عالم

الخلود واللانهائية بعد أن افتقدتك فى

عالم التغير والنسبية؟

زينب عفيفى

شكر وتقدير

أتقدم بوافر شكرى وجزيل عرفانى بالجميل لأستاذى الدكتور عاطف العراقى الذى كان لى شرف التلمذة على يديه، وخاصة فى إشرافه على هذه الرسالة ومناقشته لى والذى كان له الفضل فى ظهورها الآن فى صورة كتاب يحمل عنوان الرسالة.

كما أقدم خالص شكرى وتحياتى للزميلة العزيزة الدكتورة سناء خضر، فلقد دفعنى حماسها الشديد وحبها للفلسفة إلى طباعة هذه الرسالة، كما أشكر لها جهدها العظيم فى المراجعة والمتابعة حتى تظهر الرسالة كتابًا منشورًا بين يدى القراء فى أحسن صورة.

تصدير

بقلم/ عاطف العراقى

أستاذ الفلسفة العربية

تحتل الفلسفة العربية فى المغرب العربى مكانة كبيرة فى تاريخ الفكر الفلسفى العربى عامة، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن المغرب العربى لم يقدم لنا إلا ثلاثة من الفلاسفة بالمعنى الدقيق لكلمة الفلسفة أو التفلسف، وهؤلاء الفلاسفة كانوا معبرين عن الاعتزاز بالعقل، أشرف ما فى الإنسان، إنهم ابن باجة وابن طفيل وابن رشد والذين أصبحوا فيما بعد روادًا للمدرسة العقلية الأندلسية.

غير مجدٍ فى يقينى واعتقادى الخلط بين اتجاه واتجاه آخر من الاتجاهات التى نجدها عند هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة المشرق العربى كالفارابى وابن سينا، وفلاسفة المغرب العربى، نوضح ذلك بالقول بأننا إذا كنا نجد اتجاهًا عقليًا عند فلاسفة المغرب العربى، فإن هذا الاتجاه قد يختلف بصورة أو بأخرى عن الاتجاه الإشراقى المغرب الذى لا نعدم وجوده عند بعض فلاسفة المشرق العربى.

وعلى الرغم من بعض الدراسات الجادة والتى ظهرت فى السنوات الأخيرة من أول فلاسفة المغرب العربى، ابن باجة، إلا أننا نجد نقصًا واضحًا فى الدرسات عن هذا الفيلسوف الذى شق طريقه وسط الأشواك والصخور، وعاش فى غربة، وأعلن الالتزام بالعقل والمعقول، وكانت فلسفته هادية ومرشدة ورائدة لعديد من الفلاسفة والمفكرين، سواء وجدوا فى بلداننا العربية

كابن طفيل وابن رشد أو وجدوا فى أزمان تالية فى بلدان عربية وبلدان غير عربية، منهم من قضى نحبه ومنهم من لا يزال على قيد الحياة.

من هنا كانت سعادتنا بالغة حين نقدم اليوم كتابًا عن ابن باجة وآرائه الفلسفية وفى ذكرى مرور خمس سنوات على وقوفنا أمام محكمة الجنايات فى قضية تتصل بالفلسفة الرشدية، فلسفة ابن رشد أخر فلاسفة العرب، الفيلسوف الذى تأثر تأثرًا واضحًا بالرائد الأول للفلسفة العقلية فى بلدان المغرب العربى ونعنى به فيلسوفنا ابن باجة.

والكتاب الذى نكتب اليوم تصديرًا له قامت بتأليفه الدكتورة زينب عفيفى، وبذلت فى تأليفه جهدًا، وجهدًا بارزًا ملموسًا يدركه الباحث المنصف. لقد كان هذا المؤلف فى الأصل رسالة تقدمت بها الباحثة زينب عفيفى للحصول على درجة الماجستير فى قسم الفلسفة بكلية البنات - جامعة عين شمس، وحصلت على تقدير ممتاز. وقد رأت باحثتنا ضرورة إخراج الرسالة إلى عالم النور بعد أن ظلت حبيسة الأدراج سنوات طويلة زادت على العشرين عامًا. لقد طلبت منها ذلك لأننى كنت مشرفًا على رسالتها.

والدكتورة زينب عفيفى والتى تقدم اليوم رسالتها للنشر والطبع تتميز بحس نقدى واضح. إنها فى دراستها لم تكن مكتفية بترديد آراء ابن باجة وبحيث تكتفى بمجرد العرض، بل إنها أضافت إلى البعد الموضوعى والذى تمثل فى رجوعها واعتمادها على كتابات الفيلسوف ابن باجة، بعدًا ذاتيًا نقديًا كما قلنا، حين لجأت إلى التحليل والمقارنة والموازنة بين العديد من الآراء والتى تتصل من قريب أو من بعيد بفلسفة أبى بكر بن الصائغ المعروف بابن باجة. كما قدمت لنا مجموعة من التساؤلات والتأملات حول الاتجاه العقلانى عند هذا الفيلسوف.

ولم تكن تلميذتنا بالأمس وزميلتنا اليوم، الدكتورة زينب عفيفى، على

وعى تام بآراء ابن باجة وحده، بل إنها وإدراكًا من جـانبها لأهمية فكرة التأثر والتأثير تأثر ابن باجة بالسابقين وخاصة الفارابى فى المشرق العربى وتأثيره فى اللاحقين كابن طفيل وابن رشـد، قد رجعت إلى العديد من المصادر والمراجع الخاصة بفلاسفة المشرق والمغـرب، لأن فكر الفيلسوف لا يمكن فهمه إلا بعد الإطلاع على أفكار السابقـين له واللاحقين عليه أو كمـا نقول إن من لم يقرأ إلا أفلاطون لا يفهم أفلاطون.

ولعل حرص المؤلـفة على بيان مـدى تأثر ابن باجة بالسـابقين عـامة. والفارابى على وجه الخصوص، قـد أدى بمؤلفتنا الفاضلة إلى أن تكون فلسفة الفارابى موضوعًا لرسالتها لدرجة الدكتوراه، وقد حصلت عليها تحت إشرافى بمرتبة الـشرف الأولى من كلية الآداب بسـوهاج - جامـعة أسيـوط (جامـعة جنوب الوادى حاليًا).

وأحسب أن اتجـاه الدكتورة زينب عـفيفـى فى دراستهـا عن ابن باجة، للربط بين الماضى والحاضـر، الربط بين الأصالة والمعاصرة، قـد أدى بها بعد دراستـها لابن باجة فى المغـرب العربى، وللفارابى فى الشـرق العربى - إلى الاهتمـام بالقضـايا التى أثارها مفكرون فـى بلداننا العربيـة من أمثال الـشيخ محـمد عـبده وعن زكى نجيب مـحمـود وغيرهم من رواد التنويـر فى عالمنا العربى.

صحيح أننا نـختلف من جانبنا حول رأى أو أكثـر من الآراء التى قالت بها المؤلفة أثناء دراستـها لمجال أو أكثر من مجالات فـلسفة ابن باجة، ولكن هذا الخلاف فى الرأى يعد ظاهرة صـحية وليس ظاهرة مرضيـة إنه يعد دليلاً ودليلاً قويًا على ثراء دراسة الدكـتورة زينب عفيفى، والتى جمعت فـيها كما قلنا بين البعد الموضوعى من جهة، والبعد الذاتى النقدى من جهة أخرى.

لقد حللت المؤلفة الحياة الفكرية فى بلاد الأندلس، وذلك قبل أن تنتقل إلى دراسة آراء ابن باجة الفلسفية فى أكثر المجالات التى اهتم بها، الطبيعة والنفس ومشكلة الاتصال. وقد وقفت وقفة مطولة عند موضوع المدينة الفاضلة عند ابن باجة. ونحن نعلم أن ابن باجة. قد قدم لنا من خلال بعض رسائله الفلسفية ومن خلال كتابه "تدبير المتوحد" على وجه الخصوص، تصوراً للمدينة الفاضلة. تصوراً أعلى فيه ابن باجة من شأن العقل والمعقول. تصوراً درس من خلاله أفكار "الغربة"، و"النوابت" وغيرها من أفكار تعد عميقة غاية العمق، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

وقفت الدكتورة زينب عفيفى عند هذه الأفكار وغيرها من أفكار تتعلق بمجالات أخرى تتعلق بفلسفة الطبيعة، وفلسفة النفس عند ابن باجة وقدمت للقارئ العربى مجموعة من التحليلات الدقيقة. وبحيث استطاعت سبر أغوار العديد من أفكار ابن باجة ومدى إمكانية الاستفادة منها فى فكرنا العربى الحديث، إنها أفكار لم يقل بها ابن باجة لكى تظل فى زوايا النسيان والإهمال بل إنها أفكار قد يمكننا الاستفادة منها فى حياتنا الراهنة بصورة أو بأخرى فالعيب كما نقول باستمرار ليس فى التراث ولكن فى الفهم الخاطئ للتراث، الفهم الخاطئ والزائف والذى نجده عند أناس تحسبهم من المفكرين، وهم ليسوا بمفكرين بل اشباه مفكرين.

إن صح تقديرى فسوف تكون هذه الدراسة التى تقدمها لنا اليوم الدكتورة زينب عفيفى فى غاية الفائدة للمهتمين بقضايا الفلسفة العربية عامة، وفلسفة ابن باجة على وجه الخصوص، وننتظر من المؤلفة الفاضلة تقديم العديد من الدراسات والبحوث العميقة من منطلق قلمها القوى واتجاهها النقدى المستنير.

وأحسب من جانبى أن روح ابن باجة تحلق الآن فى السماء وفى سعادة حين تجد أناسًا يهتمون بفكره بعد فترة طويلة من التجاهل والنسيان، ظلمنا فيها أفكاره، تلك الأفكار التى تؤدى إلى الانفتاح على أفكار الآخرين، وليس الانغلاق والتقوقع، والصعود إلى الهاوية وبئس المصير، وذلك حين نتنفس هواء فاسدًا راكدًا نتيجة لإغلاق النوافذ والأبواب.

ليست فلسفة ابن باجة فلسفة مغلقة وبحيث يكتنفها الظلام الذى يسود عالم اللامعقول، بل إنها فى القاع الخصيب من بطن أرض العقل والمعقول، إنها فلسفة تحلق فى سماء الفكر التنويرى المستقبلى، وما أعظمه من فكر يصلح أن يكون دستورًا لنا فى حياتنا التى نحياها، ولكن ماذا نفعل أمام جيوش الظلام وخفافيش الفكر؟ ماذا نفعل ونحن فى حياتنا الثقافية نعيش فى مجتمع الصراصير حيث التقاتل والتنازع، ولا نعيش فى مجتمع النمل والنحل، حيث التعاون والتآلف.

لقد شاء القدر أن أكتب آخر سطور هذا التصدير فى الذكرى الخامسة لوقوفى أمام محكمة الجنايات كما أشرت مدافعًا عن قيم العقل والنور ضد نفر ارتضى لنفسه حياة الظلم والظلام. وإذا كان القدر قد شاء أن أكون أول أستاذ للفلسفة فى تاريخ مصر العريقة قديمها وحديثها يقف متهمًا أمام محكمة الجنايات، فقد شاء القدر أيضًا أن أقوم برثاء فيلسوفنا العملاق ابن باجة ولسان حالى يقول: مرحبا بالموت وما فيه من سعادة وبحيث أتخلص من آلام الحياة وظلم الإنسان لأخيه الإنسان.

لسان حالى يقول مخاطبًا روح ابن باجة: اذكرينى.

د. عاطف العراقى

مدينة نصر - القاهرة فى ١٥ مايو عام ٢٠٠٠م.

مقدمة

تحتل الفلسفة الإسلامية مكانة بارزة فى تاريخ الفكر الفلسفى الإنسانى، وعلى الرغم من كثرة البحوث التى تتناول الكثير من الموضوعات فى مجال الفلسفة الإسلامية إلا أن هناك موضوعات وشخصيات لم تدرس بعد الدراسة الدقيقة، من هذه الموضوعات والشخصيات التى لم تدرس بعد الدراسة الدقيقة فلسفة ابن باجة.

وإذا كانت الأندلس امتداداً من القرن الخامس الهجرى وحتى أواخر القرن السادس الهجرى قد زخرت بفلاسفة ثلاثة ذاع صيتهم فى الشرق والغرب وهم على التوالى (ابن باجة - ابن طفيل - ابن رشد) فإن ابن باجة دون نزاع أقل هؤلاء الثلاثة حظًا من البحث والدراسة وإن لم يكن دونهم فى الابتكار والأصالة.

فموضوع هذا الكتاب هو ابن باجة وآراؤه الفلسفية، وهو موضوع لم يظفر بعناية الدارسين رغم أهميته كما ذكرنا سابقًا خاصة وأن ابن باجة يعد أول فيلسوف عربى أندلسى مسلم ظهر فى الأندلس فى أواخر القرن الخامس وأوائل السادس الهجرى، وكان ذلك فى زمن حكم المرابطين للأندلس وهى فترة لم يكن للفكر الحر فيها حظ من الانطلاق وذلك لضعف الحكام المرابطين من جهة، وسيطرة الفقهاء على العقول من جهة أخرى مما جعلهم يحاربون أى نظر فلسفى ومع ذلك فقد كان هناك من هؤلاء الحكام من وجد فى الفكر الفلسفى وسيلة للثقافة وترقية للعقول ولذلك ذاعت شهرة ابن باجة كمفكر وفيلسوف فى بلاطهم، وتمتع بمكانة مرموقة فى مجتمعهم كما ذاعت شهرته من قبل فى بلاط الأندلس ورغم ذلك فقد وقف خصومه له بالمرصاد وقضوا

على طموحه وآماله بالفتن والدسائس وقضى نحبه على أيدى بعض الحاسدين له.

ويعتبر ابن باجة من الفلاسفة الذين كان لهم خطرهم فى تاريخ الحياة الفلسفية ذلك أنه يعد بحق أول فلاسفة الإسلام فى الأندلس من حيث اتخاذ العقل هاديًا ومرشدًا له فى طريقه الفكرى، فخلع عن الفلسفة الإسلامية سيطرة الجدل وألبسها لباس العلم الصحيح وسار بها فى طريق جديد فكان بذلك مخالفا لمن سبقوه حيث كان هذا الاتجاه العقلى فى الفكر يعد اتجاهًا ضد الميول الصوفية التى كانت منتشرة فى ذلك الوقت وسادت لفترة من الزمن. والتى كان رائدها المفكر الصوفى أبو حامد الغزالى.

ولا شك أن ثقافته وعلمه وثقابة ذهنه قد جعلته يتمكن من فهم الآراء والفلسفات الإسلامية وغير الإسلامية ونقدها نقدًا موضوعيًا، فكان له بذلك أهمية من بين مفكرى الأندلس فى نقد المذاهب الفلسفية، ولم تقتصر شهرته على العالم الإسلامى فحسب، وإنما حاز شهرة عريضة فى العالم الغربى المسيحى وبدا تأثيره واضحًا على فلاسفة الغرب (توما الأكوينى - ألبرت الكبير) وبذلك يكون ابن باجة قد مهد السبيل لهذا الاتجاه العقلى الجديد فى الشرق والغرب على السواء.

أما معاصره ابن طفيل فقد أقر فى مقدمة قصته الفلسفية (حى بن يقظان) قائلاً: (ولم يكن فيهم أثقب ذهنا ولا أصح نظرًا ولا أصدق رؤية من أبى بكر بن الصائغ).

وقد اعترف بحق ابن باجة وقدره حق قدره تلاميذه ومعاصروه خاصة تلميذه ابن رشد والذى اعترف بقدرته العلمية والفكرية حيث قال فى كتابه تلخيص كتاب النفس: "إن كل ما بينته فى بحث العقل هو رأى ابن باجة".

وأما تلميذه ابن الإمام فقد مدحه وأظهر تفوقه على معاصريه فى العلوم الفلسفيـة بما ذكره من أبيات شعرية كانت ذائعـة فى تلك الأيام وقد نقلها ابن الإمام:

عـد عـن البـحـر وأهـواله	والبـر مـا يحـويه من مـعـجب
إن شـئت أن ترقى مـحل الـعلى	فـاطلـب ولا تضـجـر مـن مطلب
هـذا أبو بـكـر له حـكـمـة	بينـهـا فى مـذهـب مـذهب
أظـهـر للـناس بهـا آيـة	كـأنهـا مـعـجـزة من نـبى
ولم تـر الأعـين مـن قـبـله	شـمـسًا بدت تطـلع من مـغـرب

ودراسة ابن باجـة كفـيلسوف ليـست بالأمر الهيـن، ذلك أن قدراً من مؤلـفاته عدى عـليه الزمن، ولا يعـرف إلا بالاسم وما بقى من تراثه الهـائل موزع بين المكتبات العالمية. وربما كان ذلك سببًا فى أن ظل مذهبه مجهولاً أو شبـه مجهـول إذ لم تلق مصنفاته قـديمًا أو حديثًـا عناية تذكر. فقـديمًا لم يشرحها الشراح كما شرحوا غيره من الفلاسفة كالفارابى وابن سينا فى المشرق وابن رشد فى المغرب ذلك لغموض أسلوبه فى مـصنافته وما يتطلبه ذلك من جهود مضنية وما ظهر من بحوث فيـما قبل لم يتعرض لدراسة حياة ابن باجة دراسة تحليليـة مفصلة، كما لم يتـعرض للإبانة عن مذهبه أو دراسـته دراسة كاملة تضعـه فى الموضع اللائق به فى تاريخ المذاهب الفلسفية وإنما اقـتصرت بحوثهم على أن يقف على سـبيل المثال عند حد دراسة بعض جـوانب حياته وثقافته وموضوعات بعض مصنفـاته أو تلخيص بعض رسائله. كما أن ضياع جزء كبير من مـؤلفاته وتناثر الباقى منها فى أرجاء المكتبات العـالمية قد جعل من الصعوبة على الباحثين الوقوف عليها.

وقد دفعتنى الرغبة الصادقة فى العناية بالتراث الإسلامى فأقدمت على اتخاذ "ابن باجة" موضوعًا لهذا الكتاب وكان هدفى من ذلك:

١ - الكشف عن تاريخ حياة ابن باجة ومشاركته فى الحركة الفلسفية فى عصره.

٢ - إظهار مذهبه الفلسفى وإبرازه فى صورة متكاملة الأجزاء راعيت فيها الدقة والموضوعية.

ولذلك قسمت كتابى إلى أربعة أبواب رئيسية:

يتناول الباب الأول دراسة حياته ومصنفاته وسيتضح منها كيف كانت حياته ومكانته العلمية والفلسفية فى المجتمع الأندلسى والمغربى وبالاً عليه. فقد كثر أعداؤه وحساده وقضوا عليه قبل ظهور خزائن علمه وحكمته كما سيتضح لنا مدى غزارة إنتاجه الفكرى والعوامل التى ساعدت على فقدان هذا الإنتاج الهائل.

وفى الباب الثانى الذى يدور حول نظرياته فى مبادئ الموجودات والحركة والزمان والمكان واللامتناهى والعالم بقسميه العلوى والسفلى والنفس فى مجالها الفيزيقى والمتافيزيقى سيتضح لنا كيف تعمق ابن باجة فى دراسة هذه الموضوعات وكيف كانت تعبر عن نزعته العقلية الواضحة التى اتسم بها مذهبه عمومًا.

أما الباب الثالث من مذهبه وهو الذى يدور حول نظريته فى المعرفة فهو يقوم أساسًا على إبراز أهمية الإدراك الحسى كمصدر من مصادر المعرفة، إلا أن فيلسوفنا لم يقتصر على هذا النوع من الإدراك بل صعد منه إلى الإدراك العقلى الذى يتسم باليقين. كما بحث باستفاضة فى مشكلة أثارها كثير من فلاسفة الإسلام وهى مشكلة الاتصال وبانتهاء هذه المشكلة أكون قد انتهيت من البحث فى نظرية المعرفة التى تضمنها هذا الباب.

وقد انتقلت إلى البحث فى الأخلاق والسياسة وهى موضوع الباب الرابع من هذا الكتاب وبينت كيف كانت نظريته فى السياسة والأخلاق تقوم على مبادئ عقلية وبحيث استطاعت أن تمثل النسق الفلسفى الذى استخدمه فلاسفة السياسة وأدبائها فى المشرق والمغرب فى أكثر آرائهم ونظرياتهم.

ولعلى بهذا أكون قد درست زوايا فلسفة ابن باجة وأكون قد نظرت إلى مذهبه نظرة أشمل.

وأود أن أنوه إلى أن هذا الكتاب لا يقتصر على دراسة مذهب ابن الصائغ الفلسفى فحسب بل يبحث فى صلته بسابقيه ومن جاء بعده من فلاسفة ومفكرين سواء كان مذهبه يتعارض معهم أو يؤيدهم.

وقد عنيت فى الكتاب بإظهار هذا التأثر والتأثير لما وجدناه عند فيلسوفنا من آراء ونظريات سبق للذين جاءوا قبله تقريرها حتى أن مذهبه يمكن أن يعد مصبًا لمعظم التيارات الفلسفية والعلمية التى سبقته وأنه استفاد من سابقيه، وقد أشار إلى ذلك صراحة فى بعض مصنفاته.

لكن هذا القول لا يطعن فى أهمية فلسفة ابن الصائغ ومكانته فى تاريخ الفكر. إذ أن أى فكرة علمية أو فلسفية يمكن أن نجد لها جذوراً تمتد إلى قديم الزمان.

ورغم ما صادفنى من مصاعب فى دراستى لهذا الموضوع أذكر منها على سبيل الإيجاز لا الحصر صعوبة الحصول على المراجع الخاصة، بابن باجة وهى لم تنشر فى القاهرة. وما نشر منها نشر فى دمشق وبيروت، كما أن صعوبة الحصول على المخطوط منها وهو كما ذكرت مفرق بين أرجاء المكتبات العالمية ناهيك عن صعوبة أسلوب ابن باجة وغموضه فى مصنفاته. لكن ذلك لم يزدنى إلا إصراراً على إخراج هذا الكتاب إلى حيز الوجود عسى أن تكون

دراستى المتواضعة بداية لمجهودات غيرى من الباحثين وجذب اهتمامهم إلى تراث هذه الشخصية الثرية التى لم يستطع الزمان أن يدخلها دائرة النسيان بعد أن فرضت نفسها على تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى فرضًا مما جعلها تحتل مكانتها المرموقة فى هذا التراث خاصة بعد صدور تحقيقات ودراسات حديثة تتناول جوانب فلسفته المختلفة بعد مناقشة رسالتى هذه.

وبعد فقد آثرت أن تتصدر كتابى هذا نفس المقدمة التى بدأت بها رسالتى للماجستير والتى كتبتها منذ أكثر من عشرين عامًا، ورغم أن سنوات الحياة قد أضافت إلى عقلى الكثير من الخبرات وزودتنى قراءاتى المستمرة بكل ما هو جديد فى مجال الفكر والثقافة إلا أننى وجدت أن عرض المقدمة كما كتبت فى وقتها وبلغة عصرها قد تكون أكثر تعبيرًا عن تكامل الفكرة الفلسفية كما حاولت أظهارها عند فيلسوفنا المغربى أبو بكر بن الصائغ وحتى لا يكون هناك انفصام بين مقدمة الكتاب ومتنه احترامًا منا لعقلية القارئ الواعى وتقديرًا لأصالة فكرنا الفلسفى.

د. زينب عفيفى

مصر الجديدة فى ٢٠٠٠/٧/٥

الباب الأول
حياة الفيلسوف ومؤلفاته وشروحه

ويتضمن فصلين:

الفصل الأول: حياة الفيلسوف

الفصل الثاني: مؤلفاته وشروحه

الفصل الأول
حياة ابن باجة وعصره

ويتضمن العناصر الآتية:

١ - اسمه - لقبه - كنيته.

٢ - نسبه، أسرته، مولده.

٣ - البيئة العامة، أطوار حياته، وفاته، خصومه، ثقافته.

٤ - تلاميذه.

١ - اسمه - لقبه - كنيته:

هو أبو بكر محمد بن يحى المعروف بابن الصائغ وابن باجة التجيبى الأندلسى السرقسطى.

وقد أجمع كل من القفطى[١]، وابن أبى أصيبعة[٢]، وابن خاقان[٣]، والخوانسارى[٤]، وابن خلكان[٥]، والصفدى[٦]، وابن العماد[٧]، والمقرى[٨] على هذا الاسم ولم يخالفهم فى ذلك سوى ابن سعيد[٩] الذى ذكر أن اسمه هو "أبو محمد بن الحسين بن باجة: وربما يكون "الحسين" أحد جدود ابن باجة ولم يهتم المؤرخون بذكره فى نسبه ووقفوا عند ذكر والده فقط.

أما الكنية التى عرف بها ابن باجة وأجمع عليها المؤرخون[١٠] فهى "أبو بكر".

ففيلسوفنا إذن يلقب بابن الصائغ، وابن باجة.

أما أنه يلقب "بابن الصائغ فربما يكون ذلك لأنه قد مارس صناعة الصياغة التى كانت مهنة أسرته ولذلك لقب بابن الصائغ.

وأما أنه يلقب "بابن باجة" فما ذلك إلا لأن كلمة "باجة" كما يقول "ابن خلكان"[١١] هى الفضة بلغة الفرنج بالمغرب ولذلك عرف عند فلاسفة الأسكولاستين "نصارى الأندلس" باسم Avimpace أو كما عرف Averoes بابن رشد[١٢]، ويذكر بعض الباحثين المحدثين أن باجة لقب لوالده[١٣].

وإذا كانت كلمة "باجة" بالأسبانية هى الفضة، فقد علق على ذلك المستشرق الفرنسى "مونك"(١٤) بأنه لو صحت هذه الدعوة لكان من المحتمل أن تكون كلمة "باجة" قد حرفت عن كلمة "باتشا" مثلاً التى هى بدورها حرفت عن كلمة "بلاشان" التى معناها الفضة فى اللغة اللاتينية وهنا تقع الصلة بينها وبين كلمة الصائغ.

٢ - نسبه:

مال بعض المؤرخين لحياة ابن الصائغ أن يطلقوا عليه "ابن لصائغ الأندلسى"(١٥) نسبة إلى بلاد الأندلس(١٦) التى ولد بها وعاش على أرضها.

ومال البعض الآخر إلى نسبته إلى سرقسطة فقالوا "السرقسطى"(١٧) نسبة إلى مسقط رأسه ومهد طفولته ومكان إقامته الأولى.

وقد ذكر كل من "ابن خلكان" و"الصفدى"، و"المقرى" والخوانسارى" أنه ينسب إلى تجيب فقالوا: "أبو بكر محمد بن باجة التجيبى"(١٨).

و"تجيب" كما يقول "ابن خلكان" هى أم عدى وسعد ابن أشرس بن شبيب بن السكون نسب ولدها إليها وهى تجيب بنت ثوبان بن سليم بن مذجح.

وبالرجوع إلى كتب الأنساب يتبين لنا أن "تجيب" هى أم عدى، وأشرس وأن كل من كان من ولد عدى وأشرس قيل له تجيب، وقال الجوهرى هم بنو تجيب بن كندة فجعل تجيب أبًا لهم لا أما ومن التجيبيين بنو صادح التجيبيون الذين كان لهم ملك الأندلس بالمرية أيام ملوك الطوائف(١٩).

أما ابن حزم الأندلسى فيذكر أن تجيب هى أم لهما ولكنه يذكر أن دار تجيب بالأندلس هى سرقسطة ودروقة وقلعة أيوب(٢٠).

ويبدو أن ابن باجة كـان له بهذه المرأة وبولدها صلة نسب أى أنه ينسب إلى اسرة آل تجيب التى حكمت سرقسطة فى الفترة ما بين (٣٧٩هـ ٩٨٩م: ٤٣١هـ ١٠٣٩م) ومما يؤيد ذلك أن "ابن دحية"[٢١] يذكر أن السلطان "المعتصم بالله[٢٢] كان ينسب إلى امرأة اسمها تجيب بنت ثوبان بن سليم بن رهاء وهى أم عدى وسعد بن أشرس بن كندة وهى نفس المرأة التى نسب إليها ابن باجة، وربما كان إهمال ذكر نسبه فى سيرته يرجع إلى تغير الظروف السياسية، وإبعاد التجيبيين عن الحكم بعد أن تولت أسرة بنى هود السلطة فى سرقسطة فانصرف المؤرخون عن إظهار نسبه.

٣ - أسرته:

أما عن أسرته التى نشأ بها وتربى فى كنفها فلا تمدنا المصادر قديمة أو حديثة بمعلومات وافية بحيث نجد أنه من الصعب الحديث عن سيرة ذاتية له وكل ما نعرفه عن أسرته أنها كانت تعمل بصناعة الصياغة.

وربما كانت أسرته تتمتع بمكانة مرموقة فى المجتمع الأندلسى (سرقسطة) إذ أننا أثبتنا سابقًا أنه ينحدر إلى سلالة الملوك الذين كان لهم شأن عظيم.

وعلى ذلك فإننا نرجح أن أسرته لم تكن بعيدة عن بلاط سرقسطة فى ذلك الحين. كما أنها كانت ميسورة الحال لأنها تشتغل بالصياغة. ومعنى ذلك أنه كان من عليه القوم ومن الأسر المرموقة. وبما أنه من سلالة "تجيب" فقد كان مختلطًا بأهل البلاط الذين يمثلون الطبقة الحاكمة وهذا فسر لنا ما كان عليه "ابن باجة" من اتقان لعلوم الطب والفلسفة إذ أن التعرف على مضمون هذه العلوم لم يكن شائعًا فى ذلك العصر ولم يكن ميسراً إلا داخل القصور والبلاطات، كما أن مراجع الفلسفة ومؤلفاتها لم تكن متشرة بين العوام، وكان تداولها مقصوراً على فئة خاصة فى المجتمع وهم الذين يمثلون عليه القوم.

ورغم اهتمام والده بصناعته المربحة (صناعة الصياغة) إلا أنه كان من المحبين للعلم بحيث نجد أنه وجه ولده (أبو بكر) إلى تحصيل العلم والنبوغ فيه بادئًا ذى بدء بتلك العلوم التى كانت منتشرة بين طبقات الناس وهى العلوم الدينية من فقة ولغة، وحديث، وعلوم دين ومما يؤيد ذلك ما ذكره "ابن أبى أصيبعة"(٢٣) من أنه كان متميزًا فى العلوم العربية والأدب حافظًا للقرآن، وما يقوله "السيوطى"(٢٤) من أنه كان عالمًا بالأدب والنحو.

كذلك وجهه والده إلى تحصيل علوم الخواص من فلسفة وطب وفلك وهندسة حيث وجد كل ما يشبع اهتماماته العلمية فى قصور الأمراء وكان قادرًا على تحصيلها" . ويعد من الأفاضل فى صناعة الطب. وقال تلميذه "ابن الإمام" . كان فى ثقابة الذهن ولطف الغوص على تلك المعانى الجليلة الشريفة (الفلسفة) أعجوبة دهره، ونادرة الفلك فى زمانه فإن هذه الكتب الفلسفية كانت متداولة بالأندلس من زمان الحكم مستجلبها ومستجلب غرائب ما صنف بالمشرق. وأثبت فى الصناعة الذهنية وفى أجزاء العلم الطبيعى م يدل على حصول هاتين الصناعتين فى نفسه صورة ينطق عنها ويفصل ويركب فعل المستولى على أمرها"(٢٥).

ونلاحظ أن صلة أسرته بالبلاطات الحاكمة كان لها أثرها فيما بعد عقب انتهاء ابن باجة من مرحلة التحصيل فإذا به يواصل اتصاله بالقصور الحاكمة حيث جلسات العلم والمناظرة وقد ورد أنه كان من أولئك العلماء والشعراء الذين عاشوا فى بلاط سرقسطة أيام "بنى هود" فقد عاش مع "ابن جبيرول" الشاعر والفيلسوف المشهور و"أبى الفضل عسداى" الطبيب والموسيقى الذى كان وزير المؤتمن بن هود، و"أبوبكر الطرطوشى" صاحب كتاب سراج الملوك، و"الفتح بن خاقان" المؤرخ المعروف، و"أبوبكر بن زهير" صاحب

الموشحات المشهور الذى عمل كطبيب فى بلاط بنى هود وكان معاصراً لابن باجة(٢٦).

ولا شك أن وجوده مع هؤلاء العلماء والأدباء والشعراء فى هذه الفترة كان له أكبر الأثر فى تكوينه العلمى ونضوجه الفكرى كما سيتضح لنا ذلك فيما بعد عند الحديث عن مصنفاته.

٤ - مولده:

ليس لدينا تحديد دقيق لتاريخ ميلاد ابن باجة أو السنة التى ولد فيها بالضبط، ولم تحدثنا المراجع القديمة التى ترجمت له بشىء عن تاريخ مولده. إلا أن بعض المراجع الحديثة(٢٧) تذكر بالتقريب أنه ولد حيث كان القرن الخامس الهجرى - الحادى عشر الميلادى على وشك الانتهاء وأن ذلك كان فى أواخر عصر المرابطين بالأندلس.

على أنه قد يكون فى مقدورنا إذا ما تتبعنا الظروف والأحداث التاريخية من جديد أن نصل إلى تحديد أدق لتاريخ مولده اعتماداً على ما ورد فى المراجع التاريخية القديمة.

فإذا ما عرفنا أن ابن الصائغ قد وزر للأمير "أبى بكر بن إبراهيم اللمتونى الصحراوى" الذى حكم سرقسطة من قبل المرابطين سنة ٥٠٣ هـ - ١١٠٩م كما يقول ابن الخطيب"(٢٨).. استوزر الوزير الحكيم الشهير أبا بكر ابن الصائغ واختصه فتجملت دولته ونبه قدره وأخباره معه شهيرة.

معنى هذا أنه لا يمكن أن يشغل ابن الصائغ هذا المنصب الذى له خطورته إلا وهو على قدر من المعرفة والنضوج العقلى مما يسمح لنا بأن نقدر عمره فى ذلك الوقت بنحو ثلاثين أو عشرين سنة على الأقل.

ولما سقطت سرقسطة فى أيدى الأسبان ٥١٢هـ - ١١١٨م ورد أنه غادرها إلى إشبيلية ثم إلى شاطبة ثم نزح منها إلى المغرب[٢٩]. وظل هناك فترة من الزمن عاش فيها فى بلاط الأمراء المرابطين فيذكر لنا "القفطى" أنه[٣٠]. وزر لأبى بكر يحى بن تاشفين مدة عشرين سنة.

وتحدثنا المراجع أنه ترك الوزارة وعاش فترة حتى توفى سنة ٥٣٣هـ - ١١٣٨م[٣١]. معنى ذلك أنه توفى فى الستين أو الخمسين من عمره، ومما يرجح هذا التاريخ أن ابن أبى أصيبعة يذكر أنه توفى شابًا، كذلك "الزركلى"[٣٢] يذكر لنا أنه توفى ولم يبلغ بعد مبلغ الكهولة والشباب طبقًا لما يرد فى معاجم اللغة يمكن أن يصل إلى ما بعد الخمسين، ففى "تاج العروس" قال "محمد بن حبيب"[٣٣] زمن الغلومية سبع عشرة سنة منذ أن يولد إلى أن يستكملها ثم زمن الشابية منها إلى أن يستكملها ثم زمن الشبابية منها إلى أن يستكمل إحدى وخمسين سنة ثم هو شيخ إلى أن يموت".

٥ - مكان مولده:

ولد أبو بكر بن الصائغ بمدينة سرقسطة[٣٤] بجزيرة الأندلس، وهى بلدة مشهورة تقع على ضفة نهر "إبره" بأقليم "ارتيط" وهو أحد الأقاليم الكثيرة التى تتكون منها جزيرة الأندلس[٣٥].

وكانت مملكة سرقسطة (الثغر الأعلى)[٣٦] من أعظم المماليك الأندلسية ليس فقط بضخامة رقعتها، ولكن أيضًا بموقعها الدقيق الخطر بين الدول الأسبانية النصرانية وكانت من أقدم الدول الأندلسية المستقلة وأرسخها جذورًا فى الاستقلال بموقعها المنعزل النائى فى شمال شرقى الجزيرة.

وقد كانت سرقسطة فى عهد بنى هود وهى الفترة التى وجد فيها ابن الصائغ وعاش فى بلاطها. كانت مركزًا لحركة علمية وأدبية زاهرة، وكان بنو

هود من حماة العلوم والآداب، واشتهرت سرقسطة فى ذلك الوقت بنوع خاص من الدراسات الفلسفية والرياضية حيث كان ابن الصائغ يعد من اعظم أبنائها خاصة فى ذلك النوع من الدارسات.

كما كانت سرقسطة مثل عواصم الإمارات الأخرى مركزًا لحركة أدبية قوية وقد نبغ بها فى ذلك العصر كثير من الأدباء والشعراء كما مر بنا سابقًا. وقد هيأ لها موقعها أن تقوم بدور حضارى ثقافى بين الدول الأسبانية المجاورة لها.

٦ - البيئة العامة فى نواحيها السياسية والاجتماعية والدينية والفكرية:

أولاً: الحالة السياسية:

تمتد حياة "ابن الصائغ" فيما بين النصف الثانى من القرن الخامس الهجرى - الحادى عشر الميلادى والنصف الأول من القرن السادس الهجرى - الثانى عشر الميلادى. حيث إنه ولد فى أواخر القرن الخامس الهجرى وتوفى فى أوائل السادس سنة ٥٣٣هـ وهى الفترة التى عاصرت زمن حكم المرابطين للأندلس[٣٧] وتدخلهم السياسى لنصرة الإسلام والدين استجابة لدعوة أمرائها لا سيما بعد سقوط طليطلة فى أيدى القشتالين (٤٧٨هـ - ١٠٨٥م) كما سيتضح لنا ذلك فيما بعد، وكيف تحولت حملات الإنقاذ المرابطية بعد ذلك إلى حملات غازية واستيلاء المرابطين على مدن الأندلس تباعًا وضمها إلى الإمبراطورية المغربية الكبرى" فيما بين ٤٨٣ هـ - ٥٠٣هـ (١٠٩٠م - ١١٠٨م).

فإذا ما حاولنا استرجاع الحوادث التاريخية فى ذلك الوقت نجد أنه كان لسقوط الخلافة الأموية بقرطبة ٤٢٢هـ، وانحلال الأندلس إلى دويلات للطوائف تمثلت فى ست مناطق رئيسية هى: قرطبة، وطليطلة، وأشبيلية،

وغرناطة، وبلنسية، وسرقسطة، أثر كبير فى ظهور التفكك بين المسلمين عربهم وبربرهم وصقاليتهم[٣٨]. وليس أدل على ذلك منة أن مملكة سرقسطة وهى المدينة التى ولد فيها فيلسوفنا وكانت من أعظم ممالك الطوائف وأهمها ليس فقط بضخامة رقعتها ولكن أيضًا بموقعها الدقيق الخطر بين الدول النصرانية، ورساخة جذورها فى الاستقلال قد منيت هى الاخرى بإضطرام الفتن وانهيار الخلافة.

فقد استطاع "بنو هود" انتزاع الحكم من أسرة "بنى تجيب"[٣٩] بعد فترة من الحكم استمرت زهاء قرن ونصف وبدأت رئاسة أسرة جديدة هى أسرة بنو هود"[٤٠] وكان أول زعمائها "سليمان بن محمد بن هود" الذى اتخذ من الألقاب السلطانية لقب "المستعين بالله" واستطاع أن يخضع مملكة سرقسطة لحكمه فترة ثمانية أعوام، لكنه قبل وفاته عام ٤٣٨ هـ - ١٠٤٦م قسم مملكته بين أولاده الخمسة، واختص ولده أحمد (المقتدر) بولاية سرقسطة التى كانت عاصمة مملكته، إلا أن الحروب الأهلية التى كان أساسها الطمع سرعان ما قامت بين الإخوة خاصة بين أحمد. وأخيه يوسف (المظفر) إلا أن المقتدر لم يستطع الصمود أمام أخيه فاستعان بملك "نافار" (فرديناند الأول) الذى وجه قواته للقضاء على يوسف بحيث نجد أن المقتدر قد وطد سلطانه بعد ذلك واشتد بأسه واستطاع استرداد القواعد التى كانت تحت رئاسة أخيه[٤١].

وبعد فترة حكم استمرت زهاء خمسة وثلاثين عامًا توفى المقتدر ٤٧٤هـ/ ١٠٨١م ولكنه قبل وفاته ارتكب نفس الخطأ الذى وقع فيه من قبل والده فقسم مملكته بين ولديه فخص يوسف (المؤتمن) بسرقسطة، وخص (المنذر) بطرطوشة ودانية ولا ردة.

وقامت الحروب من جديد بينهما واستعان كل منهما فى تلك الحرب بالنصارى فكان المؤتمن يستعين (بالسيد الكمبيادور) ملك قشتاله، وكان المنذر يستعين بأمير برشلونه، واستمرت تلك الحروب الأهلية حتى وفاة المؤتمن عام ٤٧٨هـ ١٠٨٥م وخلفه ابنة أحمد "المستعين" وما كاد يتقلد مهام منصبه ويباشر أعباء وظيفته حتى وجد نفسه أمام حدث خطير.

فبعد أن استولى ألفونسو السادس على طليطلة ٤٧٨هـ اعتزم انتزاع سرقسطة فسار إليها وحاصرها وحاول المستعين أن يرده عن ذلك ولكنه فشل لقوة الجيوش النصرانية(٤٢) ولم يجد المستعين بدا لدفع هذا الخطر الدامى والخروج من هذا الوضع الميئوس منه سوى طلب العون من الأمير يوسف بن تاشفين المرابطى. الذى أخذ يستنفر جيوشه لدهم هذا الخطر مندفعًا بحماسه العقائدى من أجل نصرة الإسلام(٤٣).

ويذكر المراكشى(٤٤) أن يوسف بن تاشفين عندما بلغه استنجاد المستعين به عبر عن ذلك بقوله "أنا أول منتدب لنصرة هذا الدين ولا يتولى هذا الأمر أحد إلا أنا بنفسى" وعبرت الجيوش المرابطية الأندلس عام ٤٧٩هـ وعندما علم "ألفونسو" بذلك رفع حصاره عن سرقسطة وهرع بقواته إلى الجنوب.

ثم كانت موقعة الزلاقة وهزيمة ألفونسوا الساحقة أمام القوات المرابطية والأندلسية المتحدة سنة ٤٧٩هـ ١٠٨٦م فضعف أمر القشتالين والملوك النصارى فترة من الزمن(٤٥).

ولم يمض على هذا النصر الساحق سوى عامين حتى هاجمت القوات القشتالية مدن الأندلس من حديد، وأصبح أمراء الأندلس أمام خطرين: الأول هو زحف الجيوش النصرانية والثانى المخاطر التى باتت تهددهم عبر المضيق من المرابطين خاصة أن يوسف بن تاشفين وقواته قد تذوقوا بدورهم

ترف الأندلس وحضارتها الزاهرة وتقاعـصوا عن العودة إلى ديارهم وأعتقدوا أنهم ينصرون الإسلام.

ومع ذلك فقد غلب على أمراء الأندلس ذلك الشعور الدينى فاستنجدوا بالمرابطين ضد نصارى الأندلس وقـد عبر "المعتمد بن عـباد" عن ذلك بقوله "إنه لمن الأفضل له أن يكون راعى إبل فـى الصحراء الأفريقـية عن أن يكون راعى البط فى قشتالة"(٤٦).

لكن رغم غلبة هذا الـشعور الدينى إلا أنه كـان هناك بعض الأمراء من ذوى النفوس الضعيفة الذين اتفقوا مع ألفونسو السادس على نصرته والوقوف بجانبه مقابل مـبالغ معينة من المال أو طمعا فى مراكز سيـاسية تحت سيادته. فقرر يوسف بن تاشفين منازلة هؤلاء الأمـراء وتوحيد كلمة الأندلس لمواجهة هذا الخطر المتزايد(٤٧).

وقد بذل المرابطون بحق جهودا جبارة فى سبيل إنقاذ الإسلام واستطاعوا إنقاذ أكثر المدن الأندلسية وآلت أسبانيا كلها إلى سلطان المرابطين وغدت ولاية مغـربية بعـد أن خضـعت سرقـسطة لولاء الماربطين سنة ٥٠٢هـ(٤٨) وظلت كذلك حتى سقوطها فى يد ألفونسوا الاول ملك أراجوان ٥١٢هـ ١١١٨م.

ويصف لنا المراكشى سقوط سرقسطة فيقول "وقد كان الإفرنج قبل ذلك بأعوام قريبة العـهد خرجوا من الأرض الكبيرة إلى الأندلس فى جمـوع كثيرة ليس لها حـد، ولا يحصى لهـا عدد إلا الله، انتشـروا على ثغور سـرقسطة وأثخنوا وقتلوا وسبوا وتغلبوا على مدينة بربشتر عنوة"(٤٩).

وما أن دخلهـا ألفونسو الأول حـتى جعلهـا عاصمـة له ويذكر لنا ابن خلكان أنه بعد أن اسـتولى عليها الفـرنج سنة ٥١٢هـ خرج منها جمـاعة من العلماء ويبدوا أن ابن باجة قد خرج أيضًـا فى زمرة هؤلاء العلماء متنقلاً بين

المدن الأندلسية حيث استقر فيما بعد فى المغرب وقضى هناك البقية الباقية من أيامه إلى مماته(٥٠).

وإن كان الفتح بن خاقان(٥١) " يذكر أن ابن باجة قد رحل من سرقسطة قبل سقوطها بيد الأفرنج ولكن دعوى" ابن خاقان" يشوبها بعض الشكوك خاصة إذا ما عرفنا أن ابن الصائغ كان فى ذلك الوقت وزيراً لأبى بكر بن إبراهيم الصحراوى" وكانت له مكانة كبيرة وشأن عظيم فى بلاط ذلك الأمير كما يقول صاحب الإحاطة فلماذا إذن يهاجر ابن باجة وقد حظى بهذا العطف وبتلك المكانة؟؟.

لا شك أن اضطراب الظروف المحيطة به، والتقلبات السياسية كانت من العوامل الأساسية فى نزوح ابن الصائغ إلى المغرب وهو يشير إلى ذلك ضمنًا من خلال رسالة بعث بها إلى أحد تلاميذه "أبو الحسن بن الإمام" يقول له فيها(٥٢):

"إنى لما اعتزمت على الحركة إلى ما أخافنى من مشرق المعمورة، وهو بلد تارج ومسعى بعيد يشتمل على مقدار من الزمان غير يسير بالإضافة إلى الأعمار الإنسانية وقد تقدمت فى غير هذه فأعلمتك بالسبيل التى أعتقد بسلوكها وهى سبيل قد عبرت أنت أعزك الله بعضها وسيرتى التى عليها مشهورة وأنا متعرض فيها للخطر".

لكن ابن باجة يشير أيضًا إلى أن سلوكه طريق النظر الفلسفى واشتهاره بذلك قد جعله يتعرض لهجوم العوام والفقهاء خاصة وأن النظر الفلسفى فى ذلك الوقت كان يعد من الأمور التى حرم الخوض فيها وكما يقول المقرى(٥٣) "وكل العلوم لها عندهم حظ إلا الفلسفة والتنجيم فإن لهم حظًا عند خواصهم ولا يتظاهرون بها خوف العامة" لكن ذلك لا يجعلنا نذهب إلى القول بأنه لم ينبغ نابغ فى الفلسفة فى ذلك الوقت.

فقد كان ملوك البربر مع هذا كما يقول "دى بور"(٥٤) لهم ولع بتشرب ثقافة الأمم التى يخضعونها وأوضح مثال على ذلك ما ناله ابن الصائغ من الحظوة لدى أبى بكر بن إبراهيم حاكم سرقسطة وما ناله فى بلاط المرابطين فى المغرب، إلا أنه مع ذلك لم يسلم من كيد الفقهاء ورجال الدين.

وهكذا نجد أن قوة هذه الأسرة البربرية لم تستمر طويلاً بعد وفاة ابن تاشفين ٥٠٠هـ إذ تولى ابنه من بعده تنظيم إمارة الأندلس، ولكنها لم تنعم فى عهده بما نعمت به فى عهد والده وذلك لتعصبه الشديد للدين واستمساكه بمذهب مالك مما جعله آلة بيد الفقهاء. فساد التعصب والإرهاب وكثرت الوشايات مما أدى إلى قيام الثورات التى أنهت حكم المرابطين للأندلس والتى وقعت بدورها فى أيدى النصارى الأسبان وانحصرت رقعة الإسلام فى مملكة غرناطة(٥٥).

ثانيًا: الأحوال الاجتماعية:

ترك يوسف بن تاشفين لابنه على بن يوسف بن تاشفين إمبراطورية كبرى تمتد من بجاية شرقًا إلى السوس الأقصى غربًا. ومن السودان جنوبًا إلى سرقسطة والثغر الأعلى فى الأندلس شمالاً، وكانت هذه الإمبراطورية الضخمة تذخر بفئات مختلفة من مسلمين ونصارى وعرب ويهود وبربر وصقالية وكانت كل فئة لها دينها وأخلاقها وعاداتها وتقاليدها الخاصة بها ولهذا كان المجتمع الأندلسى يمثل المجتمع المختلط بمعنى الكلمة.

وقد وصف "المقرى" جانبًا من هذا الاختلاط الذى كانت تموج به الأندلس من سلالات وأجناس وحضارات وثقافات فكان منهم العرب الخلص وهم الذين كان لثقافتهم ولغتهم أثر فى جعل الأندلس ذات مظهر أدبى وفكرى واحد، وحدته تلك اللغة السامية لغة القرآن، وإلى جانب العرب البربر وما لهم من مقام مرموق فى الفتح يتميزون بحدة الطباع ويتسمون

بالخشـونة والبداوة ويضطرمـون بالأفكار الرجعـية ويمقـتون مظاهر الحـضارة الأندلسية الرفيعة، كما كـان هناك الصقالية من سكان البلاد الأصليين والذين أعتنقوا الإسلام.

كذلك حملت غزوات المسلمين فى جنوب فرنسا وغيرها من جزر البحر المتوسط وعـودتهم بالسبايا من هذه الحـروب وتلك الفتوحـات، حملت تلك الغزوات طائفـة من الجوارى الحسـان كان لهن شأن فى المجـتمع الأندلسى بما كان لهن من ثقـافة أدبية عـالية أثارت كوامن الـنفس وألهبت قرائح الشـعراء والأدباء[٥٦].

وقد اختلط المجتمع الأندلسى بالفعل نتيـجة لتزاوج هذه الفئات المختلفة ولم يقـتصـر التوالد عـلى العرب والبـربر وحدهـم بل توالد العرب والبـربر وسكان أسبانيا الأصليون فكان العرب يتزوجون النصرانيات[٥٧].

لكن رغم هذا الاخـتـلاط فإن المجـتـمع الأندلسى أصـبح يعـانى من التفاوت فى الثقافة والمبـادئ التى توحد بين هذه الفئات المختلفة[٥٨]. كما أن الرخاء الاقـتصـادى الذى امتازت به الأنـدلس فى ذلك الوقت نتيـجة ازدهار الصناعة والزراعة والتجـارة من جهة وتغلب الجوارى على الحياة الاجتـماعية فى الدور والقصور من جهة أخرى جـعل الأمراء المرابطين ينغمسون فى ذلك النزف وتلك الرفـاهية والمنعـة على مر الأيام ؛ أضـعف مكانتهم السـياسـية وجعل النصارى يتحينون الفرص للقـضاء عليهم واسترجاع الأندلس[٥٩] كما أنه أضاع هيبتهم وشجاعتهم التى اتسمـوا بها لدى العوام نتيجة انغماسهم فى الترف من ناحية ومعاملتهم القاسية للناس والتى كانت تحمل فى طياتها الكثير من الكبرياء والعجرفة من ناحية آخرى.

ومع ذلك فـإنه يمكننا القـول بأن بلاط سرقـسطة كـان يعد من أفـخم بلاطات أمراء ذلك العـصر لأن بنى هود كانوا من أغنى ملوك عصـرهم وقد

استطاعوا بهـذا الغنى أن يجعلوا من الأندلس مركزاً لإشعـاع الحضارة والعلم كما سنوضحه فيما بعد.

ولا شك أن هذا التفـاوت الاجتماعى الذى اتسم به المجـتمع الأندلسى قد أحيا الآداب والعلوم من جهة وأضعف السـياسة والأخلاق من جهة أخرى وكان لهذا الجو الاجتماعى بمتناقضاته أثراً فى نفس ابن باجة وفى فكره.

فقد كان من آثاره فى نفسه أنه اجتمع فيه إحساس بوحشة ووحدة كبيرة نتجت من الظروف القاسـية التى تعرض لها فى حياته الخـاصة والتى جعلت الاستقرار الفكرى الأمـل المنشود الذى كـانت تهفوا إلـيه نفســه، وبدا ذلك واضحـًا فى كتاباته الفلسـفية التى اتسـمت بالغموض، وجـفوة اللفظ، وإن كانت رقة طبعه وهدوء نفسه يغلبـان عليه فى بعض الأحيان كما يبدو لنا من خلال كتاباتـه الشعرية فى الغزل والعشق والمدح، وفى موشـحاته التى تفيض شجى.

كما أن هذا المجتمع المتفاوت كان له أثره فى تفكير ابن الصائغ الفلسفى فقد اتخـذه مادة للدراسة والتحليل وتجلى لنا ذلك واضحـًا فى فكره السياسى وفكرته عن المدينة الفـاضلة تلك المدينة المثلى التى كان يسـعى لتحـقيقـها فى عالم الواقع.

ثالثاً: الأحوال الدينية:

انتشرت الدعوة الإسلامية الجديدة التى جاء بها الإسلام عام ٩٢هـ على يد طارق بن زياد والـتى اهتم بنشـرها فى جـزيـرة الأندلس، وأخـذت هذه الدعوة تشـق طريقها فى هدوء بيـن الأسبان النصـارى فى ذلك الوقت ورغم دخول الكـثيرين مـنهم فى الدين الحنيف إلا أن بعضـهم أيضًا قـد بقى على نصرانيـته الوقت الطويل، وأقامت الدولة الأمـوية بالأندلس خلافة إسلامـية

مستقلة عن الدولة العباسية فى المشرق وكان الخليفية الأموى يتولى شئون الجماعة الإسلامية روحانيًا إلى جانب توليه منصبه كحاكم سياسيًا(٦٠).

وكان المذهب المالكى هو أكثر المذاهب الإسلامية انتشاراً فى ذلك الوقت خاصة بعد القضاء على مذهب "الأوزاعى" قبل انتهاء المائة الثانية للهجرة. وتمكن الفقه المالكى من السيطرة على القضاء والفتيا والعبادات والاحوال الشخصية وأصبح لفقهاء المالكية مكانة عظمى فى دولة الأندلس.

وبالرغم من انتشار المذهب المالكى بهذه الصورة إلا أن الفقه الشافعى والفقة الظاهرى قد انتشر أيضًا فى الأندلس(٦١).

كذلك كان الحال فى دولة المرابطين بالمغرب فقد كان الإسلام السنى على مذهب الإمام مالك هو المذهب السائد فى عهدهم وكان للفقهاء مكانة مرموقة لدى حكامهم وقد بلغ التعصب لمذهب الإمام مالك مبلغه وليس أدل على ذلك سوى ما يرويه لنا "الخشنى"(٦٢) من أن مغربيا جمعه الطريق بالحجاز برجل من أهل بغداد وكان إن ذاك يرى رأى مالك. فقال البغدادى: روى عن النبى ﷺ كذا، فقال له المغربى: فيما أذكر مالك لا يرى ذلك، فقال البغدادى: شاهت وجوهكم يا أهل المغرب تعارضون قول النبى بقول مالك.

ورواية الخشنى إن دلت على شيء ؤ إنما تدل على ما وصلت إليه الدراسات الفقهية فى ذلك العصر وما كان لفقهاء المالكية من مكانه مرموقة لدى حكامها.

يقول "المراكشى"(٦٣) فى حديثه عن ولاية على بن يوسف بن تاشفين" . . كان لا يقطع أمرا فى جميع مملكته دون مشاروة الفقهاء، فكان إذا ولى أحد من قضاته كان فيما يعهد إليه لا يقطع أمرا ولا يبت حكومة فى

صغير من الأمور ولا كبير إلا بمحضر أربعة من الفقهاء فبلغ الفقهاء فى أيامه مبلغًا عظيمًا . . وانصرفت وجوه الناس إليهم فكثرت لذلك أموالهم واتسعت مكاسبهم" .

ولم يهتم فقهاء المرابطين بدراسة الحديث، فقد انصرفوا عنه وكانوا لا يرجعون إلى الأصل إلا لكى يستنبطوا منها الأحكام ويتخذوها مادة للدراسة واكتفوا بتلك الأحاديث المجموعة فى كتب الفروع وجعلوها مرجعهم الوحيد من غير تحفظ ويعلق على ذلك المستشرق "ليفى بروفنسال"(٦٤) فيقول:

«وكان من أثر هجر الفقهاء لدراسة الحديث وما يتصل به من مصادر أن ألغى علم أصول الفقه الذى يستنبط بمقتضاه أحكام قد تكون جديدة. وأدى الاعتماد على الفروع التى تتضمنها كتب المذهب إلى تجريد الدراسة من روح الكشف وانصرف القوم عن النظر والاجتهاد" .

رابعًا: الأحوال الفكرية:

كانت الأندلس تحت حكم المنتصر بالله (الحكم الثانى ٣٥٠ - ٣٦٦هـ - (٩٦١م - ٩٧٦م) سوقًا عظيمة تفد إليها الآثار الأدبية من كل قطر وكان يبعث فى طلب الكتب من ديار المشرق كبغداد، ومصر وقد أدى ذلك إلى اتجاه الناس فى أيامه إلى العناية بعلوم الأوائل وتعلم مذاهبهم(٦٥).

يقول ابن أبى أصيبعة(٦٦) عند حديثه عن ابن الصائغ " . . ، فإن هذه الكتب الفلسفية كانت متداولة بالأندلس من زمان الحكم مستجلبها ومستجلب غرائب ما صنف بالمشرق" .

وإذا كان "يوسف بن تاشفين" عند توليه تدبير شئون الأندلس قد أبدى امتعاضه عند زيارته لأشبيلية من مظاهر الترف الأندلسى. فإنه لم يلبث أن شجع شعراء الأندلس وأدباءها وأهل العلم فيها إلى الوفود إليه وفى ذلك

يقول المراكشى[٦٧]: ". . فانقطع إلى أمير المسلمين من الجزيرة من أهل كل علم فحوله، حتى اشتبهت حضرته حضرة بنى العباس فى صدر دولتهم، واجتمع له من أعيان الكتاب ورؤساء البلاغة ما لم يتفق اجتماعه فى عصر من الأعصار"[٦٨].

وهكذا تبدل بلاط يوسف بن تاشفين من بلاط يتسم بالخشونة والبساطة، إلى بلاط متألق متحضر مثلما كانت بلاطات أمراء الطوائف فى الأندلس خاصة بلاط سرقسطة فى عهد بنى هود كما ذكرنا سابقًا فقد كانت مركزًا للعلوم الرياضية والفلسفية، كما كانت مركزًا لحركة أدبية قوية. وقد لعبت دوراً كبيراً فى التبادل الثقافى والحضارى بين الأندلس وبين الدول الأسبانية المجاورة. وقد هيأ لها موقعها بين الممالك الأسبانية أن تضطلع بهذا الدور الحضارى الخطير. وكان فرسان النصارى يجدون فى بلاط بنى هود الباذخ ساحة رحبة وكانت مركزاً لأشعار الفروسية والشعر الغنائى والموشحات الأندلسية[٦٩].

ورغم هذه النهضة الحضارية التى كانت تذخر بها الأندلس، فإن الفلسفة كانت علمًا ممقوتًا بهذه البلاد خاصة عند العوام، ولم تكن معروفة سوى فى القصور والبلاطات الحاكمة. وبينما كانت كافة العلوم لها حظ من الاهتمام. كان الحكام والفقهاء يضيقون الخناق على الفلسفة ورجالها فالمشتغل بالفلسفة لا يستطيع أن يظهر ذلك وكانت تخفى تصانيفه وفى ذلك يقول المقرى[٧٠]:

«فكلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق وقيدت عليه أنفاسه وكثيراً ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إن وجدت".

ولم يكن هذا الموقف المتزمت من جانب المرابطين تجاه الفلسفة فحسب،

وإنما تعداه أيضًا إلى علم الكلام الإسلامي وهو العلم الذي يدرس العقيدة فقد حرم تحت تأثير الفقهاء الاشتغال به وتوعدوا بالعقاب الشديد كل من حاول الخوض فيه أو من وجدوا عنده كتب من هذا القبيل، وكانوا يكفرون كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام فقرر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح هذا العلم وأنه بدعه في الدين.

ولما دخلت كتب "الغزالى" بلاد المغرب أثارت موجة من الغضب عند فقهاء المرابطين إذ أن "الغزالى" قد فضح فيها نزعات الفقهاء في دراستهم الفقهية وحرصهم على الدنيا وطمعهم في الحصول على المناصب الرفيعة، وقد كان نقده لهم منصبًا على أساس أن العلم ليس حرفة كالحرف الأخرى أو مهنة دنيوية تعود على صاحبها بالربح العاجل، وإنما هو عبادة القلب، وصلاة السر، وقربة الباطن إلى الله تعالى(٧١)، وقد كان للغزالى رأى فيهم فقال "إنهم نقلة أخبار وحملة أسفار لا يفقهون"(٧٢).

ومن هنا نجد الفقهاء في المغرب قد حملوا عليه حملة شعواء واتخذوا قرارًا أملوه على السلطان "على بن يوسف بن تاشفين" يقضى بإحراق هذه الكتب المنسوبة إلى الضلال بزعمهم وأحرقت كتب الغزالى وهم لا يعرفون ما فيها، إلا أنهم ظنوا أن فيها آراء إلحادية(٧٣).

كذلك امتد هذا التعنت لعلم المنطق لأنه من علوم الفلسفة يقول ابن طملوس(٧٤): "رأيت صناعة المنطق مرفوضة عندهم مطروحة لديهم، ولا يحظى بها ولا يلتفت إليها وزيادة على هذا فإن أهل زماننا ينفرون منها ويرمون العالم بها بالبدعة والزندقة".

وإذا كانت الطبقة الحاكمة والفقهاء قد نقمت على الفلسفة والفلاسفة فإن الأدباء والشعراء قد نبذوا هذا العلم أيضًا ومن يشتغل به يقول ابن جبير(٧٥):

قد ظهرت فى عصرنا فرقة ظهورها شؤم على العصر
لا تقتدى فى الدين إلا بما سن ابن سينا وأبو نصر

وليس أدل عندنا سوى وصف "ابن طفيل"[٧٦] لحال الفلسفة فى الأندلس وما وصلت إليه فى ذلك الوقت حيث نجده يقول "إن هذا العلم (الفلسفة) أندر من الكبريت الأحمر لا سيما فى هذا الصقع الذى نحن فيه لا يظفر باليسير منه إلا الفرد ومن ظفر بشىء منه لم يكلم الناس إلا رمزاً فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه".

لكن نظراً لاهتمام الخلفاء والأمراء الأندلسيين بالطب والرياضة والفلك، إذ أنهم كانوا يحتاجون إليها كثيراً فقد نشأت الفلسفة فى أحضان الطب والتنجيم إذ أن الاشتغال بالطب والتنجيم يسلمان إلى الفلسفة، لأن الطب يحتاج إلى معرفة النباتات والعقاقير ومتى سار الطبيب فى ذلك احتاج إلى المنطق لمعرفة الأقيسة والاستنتاجات الصحيحة فى معالجة الأمراض، ومتى علم ذلك فقد عرف جالينوس وأفلاطون وأرسطوطاليس فاتصل بالفلسفة اليونانية.

كذلك من اشتغل بالنجوم اتصل ببطليموس، وإقليدس، وفيثاغورث. ولذلك نرى الفلاسفة الأندلسيين الأولين أطباء مثل "الكرمانى"، وأبو جعفر بن خميس"، وفيلسوفنا "أبو بكر بن الصائغ" أو منجمين مثل "أبو القاسم مسلمة المجريطى"، "والزهراوى"[٧٧].

أما الدراسات الفلكية والجغرافية فقد ازدهرت فى الأندلس منذ منتصف القرن العاشر وسار علماء الأندلس ومفكريها على الأسس الرئيسية التى وضعها أبو معشر الفلكى البغدادى[٧٨] وكان لفلاسفة المسلمين فى الأندلس دور هام فى محاربة نظام (البطروجى) وتبسيط نظام بطليموس ليتلاءم مع نظرية أرسطو طاليس، تقول المستشرقة" زيغرد هونكة"[٧٩].

«إنه حتى غضون القرن الثانى عشر للميلاد كان هناك شك ونقد لأساس صورة العالم حسب نظرية بطليموس فقامت فى الشرق وخاصة فى أسبانيا ومراكش أصوات تشك فى نظريات بطليموس متأثرة بأفكار أرسطو، وانطلاقًا من ابن باجة السرقسطى توارث المفكرون مدة ثلاثة أجيال روح النقد والرغبة فى البحث عن أسباب طبيعية تشرح ظواهر السماء بشكل إقناعى» .

ورغم ظهور هذا التيار الفلسفى العميق إلا أن القوة التى كان الفقهاء قد جعلوها لأنفسهم فى المجتمع الأندلسى كان لها تأثير كبير على انكماش الثقافة الفلسفية، فقد كان الحديث فى الشئون الفلسفية محصوراً فى مجالس خاصة متداولاً بين أفراد معدودين وبتشجيع من بعض الأمراء الذين وجدوا فى الفلسفة علمًا جديداً استرعى انتباههم فقربوا منهم الفلاسفة الذين ظهروا فى عهدهم على نحو ما نجد الأمير "أبو بكر بن إبراهيم" يتخذ من ابن باجة جليسًا ووزيراً وقد كان ابن باجه من أكبر فلاسفة عصره كما اشتهر عنه ذلك ومع ذلك فلم يسلم الفلاسفة من كيد الفقهاء وثورة العوام. ورغم ما ناله ابن الصائغ من حظوة فى بلاط سرقسطة وبلاط المرابطين فقد مات مسمومًا بكيد بعض أعدائه وليس مستبعداً أن يكون اشتهار اشتغاله بالفلسفة هو الذى اورده حتفه.

وها هو ذا ابن رشد وقد شغل مناصب القضاء الرفيعة يثور عليه الجمهور وبخاصة الفقهاء ويطالبون بمحاكمته ويطلبون إعدامه صلبًا لولا رفقة المنصور. ويشهد على ذلك أيضًا تهيب ابن رشد عندما سأله الخليفة فى اجتماعه الأول به عن رأى أرسطو فى نشأة الكون وكيف أنه لم يجرؤ على الرد إلا عندما أخذ الخليفة الكلام فى الموضوع[٨٠].

ومن هذا القبيل أيضًا ما لجأ إليه بعض الفلاسفة من استخدام الرواية فى منهج مباحثهم فإبن طفيل يؤثر فى بسط فلسفته الأسلوب القصصى ويعبر عنها تعبيراً فلسفيًا رمزيًا كى يتفادى غضب المحافظين.

ورغم ضيق المرابطين بكل نظر فلسفى تحت تأثير الفقهاء إلا أنهم مع ذلك كانوا يشجعون العلم ويستقدمون العلماء من مختلف البلدان ويغدقون عليهم الأموال فازدهرت العلوم ونبغ الكثير من العلماء "كمسلمة المجريطى" وتلاميذه: الزهراوى والكرمانى، وابن المسح، وابن البيطار وقد كانوا علماء رياضيين وفلكيين وأطباء ويضيف صاعد الأندلسى إلى هؤلاء "ابن حزم الظاهرى". و"أبو الفضل بن حسداى الطبيب"(٨١).

فى هذا الجو العلمى الفكرى نشأ ابن باجة نشأته الأولى. وتربى فى ظل تلك الدولة الفتية وتمتع بعطفها وتقلب فى مراكز الوزارة فتيسر له ما لم يتيسر لسواه من بسطة العيش والجاه. وسهولة الإطلاع على كتب المؤلفين. ومصنفات المشارقة فى مختلف الفنون والعلوم وغير المشارقة من فلاسفة اليونان وغيرهم وفى هذا المحيط قضى حياته القصيرة فى خدمة العلم والفلسفة.

وعلى الرغم من عطف دولة المرابطين عليه واستشار حاكم سرقسطة له بالرعاية والإكبار إلا أن عدم الاستقرار السياسى، وكثرة الحروب والفتن الأهلية واختلاف نوعية المجتمع الأندلسى والجو العلمى الفكرى المقيد بأهل الحديث والفقهاء والمتشددين، كان له أكبر الأثر فى هجرته وانتقاله من مدينة أندلسية إلى مدينة مغربية طمعًا فى الاستقرار والهدوء كما سيتضح لنا ذلك فيما بعد.

ومع ذلك كما يقول "دى بور"(٨٢) فقد عاش فى وحدة عقلية ولم يجد أنيسًا يشاطره آراءه ولم تكن حياته على قصرها حياة سعيدة، وكثيراً ما

تمنى الموت ليجد فيه الراحة الأخيرة. وما وصل إلينا من كتبه يدل دلالة واضحة على أنه لم يكن يأنس إلى عصره ولا بيئته.

٧ - أطوار حياته:

أ - طور النشأة الأولى والتحصيل:

نشأ ابن الصائغ كما اتضح لنا من قبل فى أحضان أسرة تتمتع بمكانة مرموقة فى المجتمع الأندلسى وبالذات فى سرقسطة لما كان لبنو تجيب من أمجاد سياسية فى بلاط تلك الإمارة، ولها من اليسر المالى ورغد العيش ما جعله ينشأ نشأته الأولى فى هدوء واستقرار.

فى هذه المرحلة نجده يدرس العلوم على اختلافها وينكب على تحصيلها ويحاول أن يأخذ العلم والحكمة عن حكماء عصره ويحيط بعلوم العصر إحاطة جيدة وتحدثنا شتى المراجع على أنه درس العلوم الدينية من فقه، ولغة، وأصول دين، وحديث. كما أنه درس العلوم العربية من نحو وصرف وأدب وشعر، وكان ذلك على يد جماعة من شيوخها فألم بها إلمامًا شاملاً ونبغ فيها نبوغًا يدل على عمق فهمه. يقول عنه ابن أبى أصيبعة(٨٣) "كان متميزاً فى العلوم الدينية والأدب حافظًا للقرآن" ويقول القفطى(٨٤) "عالم بعلوم الأوائل وهو فى الآداب فاضل، لم يبلغ أحد درجته من أهل عصره فى مصره".

ويقول السيوطى(٨٥) "ذكره أبو حبان فى النضار فقال كان عالمًا بالأدب والنحو ولم يقف ابن باجة على العلوم الدينية والعربية فحسب ولكنه شارك فى دراسة العلوم العقلية على اختلافها وعلوم الأوائل من فلسفة وطب وكيمياء ورياضة وفلك وعلم طبيعى يقول ابن أبى أصيبعة(٨٦).. ويعد من الأفاضل فى صناعة الطب وأثبت فى الصناعة الذهنية وفى أجزاء العلم

الطبيعى ما يدل على حصول هاتين الصناعتين فى نفسه صورة ينطق عنها ويفصل ويركب فيها فعل المستولى على أمرها".

ويقول السيوطى[٨٧].. نظر فى كلام الحكماء فكان يشبه ابن سينا" وفى ترجمة الخوانسارى[٨٨] له نجده يقول "ومنهم الشيخ البارع اللغوى الحكيم".

وهكذا درس ابن باجة مختلف هذه العلوم وانتفع بحكمة المشارقة من العرب ومؤلفاتهم التى انتشرت فى الأندلس منذ ولاية الحكم الثانى كما يقول "ابن الإمام" تلميذ "ابن الصائغ" فبرع فيها وفاق أهل عصره" لم يبلغ درجته أحد من أهل عصرنا فى الحكمة وله تصانيف فى الرياضيات والمنطق والهندسة فاق فيها المتقدمين".

كذلك درس ابن الصائغ "ألوان الفنون المختلفة التى كانت منتشرة فدرس الموسيقى والألحان والموشحات. يقول ابن سعيد عنه إنه[٨٩] "فيلسوف الأندلس وإمامها فى الألحان".

ويقول ابن خلدون عنه إنه[٩٠] "..صاحب التلاحين المعروفة" أما "الشفندى"[٩١] فيقول فى رسالته المحفوظة فى نفح الطيب "للمقرى" "وهل لكم فى علم اللحون والفلسفة كابن باجة".

ب - توليه الوزراة فى سرقسطة:

ثم تحدثنا المراجع بعد ذلك عن أن ابن الصائغ قد وصل إلى منزلة عالية فى مجتمعه (سرقسطة) فى ذلك الوقت، فرغم تشدد الحكام المرابطين كما مر بنا ومحارتهم أى نظر فلسفى حر وأحكامهم المسرفة فى أخذ النصوص المقدسة على ظاهر حرفيتها إلا أنه كان هناك من هؤلاء الحكام من يرون أنه لا بد وأن ينهلوا من موارد المعرفة وأن يلتمسوا فى الثقافة تغذية لنفوسهم،

وترقية لعقولهم ولم يكن ذلك ممكنا إلا بتـقريب الصفوة الممتازة من أهل ذلك العصـر الذين ذاع صيتـهم وعلت منزلتهم العلمـية وكان ابن باجـة من زمرة هؤلاء الصفوة وكان كما وصفه معاصره الصغير (ابن طفيل)[٩٢] "أثقبهم ذهنا وأصحـهم نظراً وأصدقـهم رؤية" ومن هنا نرى الأميـر "أبو بكر بن إبراهيم المسوفـى الصحراوى" عندمـا تولى حكم سرقـسطة (٥٠٣هـ) يتخـذ من ابن باجة جليسًا" ووزيراً له.

يقـول الأميـر ركن الدين بيـبـرس فى مـؤلفه "زبـدة الفكرة فى تاريخ الهجرة"[٩٣] إن ابن الصائغ وزر لأبى بكر الصحراوى صاحب سرقسطة وأن سيرته كانت حسنة فصلحت به الأحوال ونجحت على يديه الآمال.

ويذكر لنا الشـيخ الناصرى[٩٤] خبر تولـيه الوزارة فى سرقسطة فـيقول "ولما مات محمـد بن الحاج بعدما تخلص منه القائد محمـد بن عائشة بحيلة أعملها. اتصل خبر الوقعة بأميـر المسلمين بأسفه موت أبى عبد الله بن الحاج وولى مكانه أبا بكر بن إبراهيم بن تيفوليت وهو ممدوح ابن خـفاجة ومخدوم أبى بكر بن باجة الحكيم المعروف بابن الصائغ وكان عاملاً على مرسية"[٩٥].

وفى عهـد وزاراته يذكر لنـا صاحب الإحاطة "أنـه تجملت دولتـه ونبه قدره وكانت له مكانة عظيمة فى بلاط ذلك الأمير ومما يؤيد ذلك ما يرويه لنا من أن ابن الصائغ غاب يومًا عن مجلس الأمـير، ثم بكر من الغد فلما دخل قال له أين غبت يا حكيم؟؟ فقال يا مولاى أصابتنى سـوداء فاغتممت فأشار إلى الفتى الذى يقف على رأسه وخاطـبه بلسان أعجمية فأحـضره طبقًا مملوءًا مثاقيل محشمة وعليها نوادير ياسمين مذبغة قال ابن باجة "يامولاى لم يعرف جالينوس من هذا الطـب.. فضحك وهكذا كـان ابن الصائغ فى ظل وزارته يتمـتع بالعطف والرعاية من جانب الأمـير أبو بكر رغم ما كان له من مـيول وآراء فلسفية ظهرت فى لقـاءاته ومناظراته فى بلاط سرقسطة. ولكن الأمر لم

يدم على هذا الحال. إذ توفى الأمير أبو بكر ٥١٠هـ بعد أن ضاق ذرعًا بطاغية الروم على حد قول "ابن الخطيب"[٩٦] فحزن ابن الصائغ على وفاة الأمير ورثاه بأبيات اشتهرت عنه منها:

سلام والمام وسمى مزنه على الجدث النائى الذى لا أزوره

أحق أبو بكر تقضى فلا ترى ترد جماهير الوفود ممتورة

لئن أنست تلك القبور بلحده لقد أوحشت أنصاره وقصوره

ثم سقطت سرقسطة فى أيدى النصارى ٥١٢هـ. ولم يكن أمام ابن الصائغ سوى الهجرة فهاجر مع غيره من العلماء.

جـ - هجرته من الأندلس إلى المغرب:

سبق لنا عند حديثنا عن الأحوال السياسية أن ذكرنا أسباب هجرة ابن باجة من الأندلس ونزوحه إلى بلاد المغرب ولكننا نضيف أيضًا أنه ربما يكون قد هوجم بشدة من جانب الفقهاء فضاق ذرعًا بهجومهم وتضييقهم عليه. وكان فى ذلك الوقت قد لفت إليه الأنظار بمكانته العلمية والفلسفية فقرر أن يغادر الأندلس إلى غيرها ليفر من موت محقق وليجد الراحة والطمأنينة التى كان يسعى إليها.

ومما يؤكد ذلك ما يذكره لنا المقرى[٩٧] عن حال الفلسفة فى ذلك العصر فيقول: ". . فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق وقيدت عليه أنفاسه فإن زل فى شبهة رجموه بالحجارة أو أحرقوه قبل أن يرفع أمره للسلطان أو يقلته السلطان تقربًا لقلوب العامة وكثيرًا ما كان يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إن وجدت".

ترك ابن باجة سرقسطة إذن بعد أن سقطت فى أيدى النصارى ٥١٢هـ، فذهب إلى جنوب أسبانيا ومر ببلنسية، واستقر بعض الوقت فى المرية

وغرناطة حيث كان يحضر الندوات الأدبية والمناظرات الشعرية والتى كانت تقام فى بلاط غرناطة ويحضرها ذوى الهمم العالية(٩٨).

وفى جامع غرناطة يذكر المقرى(٩٩) أنه جرت له حادثة تدل على اعتزازه وفخره وعلو همته فى العلم والدنيا يقول ". . دخل أبو بكر المعروف بابن باجة جامع غرناطة وبه نحوى حوله شباب يقرأون فنظروا إليه وقالوا مستهزئين به: ما يحمل الفقيه؟ وما يحسن من علوم؟ وما يقول؟؟ فقال لهم: أحمل اثنى عشر ألف دينار، وها هى تحت أبطى، وأخرج لهم اثنتى عشرة ياقوته كل واحدة منها بألف دينار - وأما الذى أحسنه فاثنى عشر عامًا أدونها علم العربية الذى تبحثون فيه - وأما الذى أقوله فأنتم كذا. . . وجعل يسبهم".

انتقل ابن الصائغ بعد ذلك من غرناطة إلى أشبيلية فلم يجد فى واحدة، من تلك الإمارات الهدوء والاستقرار الذى كان ينشده. فقد توالى سقوط تلك الإمارات واحدة تلو الأخرى فى أيدى النصارى فرحل إلى جيان مبتعداً عن السياسة متفرغًا للدراسة والتفلسف ووضع هناك بعض مؤلفاته فى المنطق وانتهى من أحداها كما يذكر "مونك"(١٠٠) فى ٤ شوال سنة ٥١٢هـ.

ثم رحل إلى بلاد المغرب. ولما وصل شاطبة وكان حاكمها فى ذلك الوقت الأمير "أبو إسحق إبراهيم بن يوسف بن تاشفين" اعتقله كما يذكر الفتح ابن خاقان(١٠١) بسبب زندقته وإلحاده فى الدين ولكن رواية ابن خاقان مشكوك فيها إذ أنه كان من ألد أعدائه.

ويذكر أن حبسه كان مقدراً له أن يطول لولا تدخل والد الفيلسوف ابن رشد فقد سعى إلى تقصير مدته على ما ذكر (رينان) عن مؤلف عربى مجهول(١٠٢).

لكن القفطى[١٠٣] يؤكد لنا أنـه نال حظوة فى بلاط المرابطين بأفريقـيا فيقول "استوزره أبو بكر يحى بن تاشفـين مدةعشرين سنة" ويؤكد ذلك أيضًا الأمير "ركن الدين بيبرس"[١٠٤] فيقول "..ووزر أيضًا ليحى بن يوسف بن تاشفين عشرون سنة بالمغرب" كما يؤكدها معاصره الفتح بن خاقان[١٠٥].

ومن المؤكـد أن ابن باجـة قـد ظل فى بلاط المرابطين يتـمـتع بالعطف والرعاية مما أوغر صدور الكارهين له فقرروا التخلص منه بالسم.

٨ - وفاته:

توفى ابن باجة شابًا على نحو ما يذكر ابن أبى أصـيبعة " وكانت وفاته فى رمضان ٥٣٣هـ ١١٣٨م حيـث يتفق كل من "القفطى" و"ابن خلكان"، و"ابن العماد" و"الخـوانسارى" على ذكر ذلك التاريخ، ولم يخـالفهم سوى "المقرى" الذى ذكر أنه توفى فى رمضـان ٥٢٣ وقيل سنة ٥٢٥ وتابعه بعض المؤلفين المحدثين[١٠٦].

والواقع أننا لا نرجح رواية "المـقرى" ومن تابعـه من المؤرخـين فى أنه توفى ٥٢٣هـ، ودليلنا فى ذلك أن تلميـذ ابن الصائغ (وهو ابن الإمام)[١٠٧] يؤكد ذلك التاريخ ويذكـر أنه قرأ كتاب النفس لابن الصـائغ وفرغ من قراءاته فى الخـامس عشـر من رمضـان ٥٣٠هـ ١١٣٥م أى قـبل موت ابن الصـائغ بثلاث سنوات، وهذا التاريخ يحكم قطعًا بأنه توفى ٥٣٣هـ لا ٥٢٥ كما زعم البعض.

وقدر له أن يموت مسمومًا بفعل بعض الحاسدين له خاصة "ابن زهر" الطبـيب الذى قرر الخـلاص منه بالسم[١٠٨] وكان ابن الصـائغ على علم بما يضمره له من حقد وكراهية فقال فيه الشعر[١٠٩]:

يا ملك المـوت وابن زهر جـاوزتما الحـد فى النهاية

ترفـــعا بالورى قلـيلاً في واحد منــكما كفاية

ويقول ابن خلكان "إنه عندما حضرته الوفاة كان ينشد:

أقول لنفسى حين قابلها الردى فزاغـت منه يسـرى إلى يمنى
قفى تحملى بعض الذى تكرهينه فقد طالما اعتدت الفرار إلى هنا

مكان وفاته:

وقد توفـى ابن الصائغ ببـاذنجان بمدينة فـاس بالمغرب ودفن بهـا ويقول "ابن أبى أصيبعـة" إن القاضى أبو مروان الإشبيلى "رأى قبـر ابن باجة قريبًا من قبر "أبو بكر العربى" الفقيه صاحب التصانيف ولما مات ابن الصائغ وقف على قبـره تلميذه (أبو بـكر بن الحارة) كمـا يذكر ابن سعـيد"(١١٠) وأنشد الشعر:

يا صاحـب القـبر القــريب ودونه هـم تبيـت له الكـواكـب تسـهـر
قم إن أطقت وهات عن صدر الردى خبـراً فقد عـانيـت كيـف تصـور
وأخــبر عن الملكـوت كيف رأيته القــريب عن الغــرايــب يخـبر

٩ - خصومه:

كانت ثقـافة ابن باجة وكـان علمه خليـقًا بأن يضعـه موضوع الإكـبار والتقديـر بين أهل عصره، ولقد وجـد ابن باجة من أمراء عصـره كل احترام وتقدير، وربما كانت تلك المكانة والمنزلة التى خلعها عليه الأمراء سببًا فى كثرة حساده وأعدائه.

وكان أشدهم عـداوة له وكراهية هو الفتح بن خـاقان المؤرخ المعروف، والطبيب ابن زهر.

أما سبب عداء ابن خاقان له فإن "القفطي"[(١١١)] يذكر لنا أنه قد أرسل إلى ابن الصائغ يطلب شيئًا من شعره ليورده له في كتابه، فغالطه ابن الصائغ مغالطة أحنقته فذكره ذكراً قبيحًا وقال عنه في كتابه "قلائد العقيان"[(١١٢)] رمد جفن الدين وكمد نفوس المهتدين، اشتهر سخفًا وجنونًا وهجر مفروضًا ومتونًا فما يتشرع ولا يأخذ غير الأباطيل.. إلخ.

أما "ابن الخطيب"[(١١٣)] فيذكر لنا سببًا آخر لذلك العداء، وهو أن ابن الصائغ كذبه مرة وهو يجلس في مجلس أقرانه وجعل يعدد ويكثر ما وصله من أمراء الأندلس ويصف الحلي التي يمتلكها وكانت تبدو من أنفه دائمًا فضلة خضراء اللون فنظر إليه ابن باجة قائلاً له: فمن تلك الجواهر هذه الزمردة التي على شاربك، فهجاه ابن خاقان هجاء شديداً في كتابه ورماه بالإلحاد والزندقة والكيد لولي نعمته "الأمير أبو بكر الصحراوي" مما أدى إلى سقوط سرقسطة في أيدي الأعداء.

والواقع أن الفتح بن خاقان كما يقول ابن الخطيب كان سيئ الأخلاق وقد اشتهر بذم أولي الأحساب والتمرين بالطعن على الأدباء والكتاب ويعقب "المقري"[(١١٤)] على تناقض أقواله ويقول "وأين ذلك من تحليته له في بعض كتبه بقوله" نور فهم ساطع وبرهان علم لكل حجة قاطع، تتوجب بعصره الأعصار وتأرجت من طيب ذكره الأمصار.. إلخ.

ولكن عدالة السماء لم تتركه وقد رماه الله تعالى بما رمى به إمام علماء الأندلس (ابن الصائغ) فوجد في فندق بمراكش ذبحه عبد أسود خلا معه بما اشتهر عنه وتركه مقتولاً ولم يشعر به إلا بعد ثلاث ليال من قتله.

كذلك كان من أعدائه الطبيب ابن زهر، وكان سبب عدائه اختلافه معه في بعض الأمور الطبية كما يذكر ذلك فوضع له السم كي يتخلص منه[(١١٥)].

وهكذا نجد أن حياته على قصرها أنما كـانت مثالاً لحياة الفيلسوف الذى بلى بمحن كثيرة وإساءات من العوام وقصـدوا هلاكه مرات ومرات فأصابه ما أصاب غـيره من فلاسفـة ذلك العصر ودبرت له المكائد والدسـائس وكان لا يبيت إلا وهو فى خطر علـى حياته ولا شك أن شخـصيتـه وفكره قد تأثرت بمثل تلك الأمور حيث يقول معاصره ابن طفيل " . . غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته" .

١٠ - ثقافته: منابعها وأصولها:

كان ابن باجة شغوفًا بالعلم، واسع الإطلاع، مقبلاً على العلوم والفنون بشتى أنواعها فقـد كان فيلسوفًا وعالمًا من علماء الطبيـعة والفلك والرياضيات والطب والموسيقا[١١٦] وهو أول مفكر أندلسى استطاع أن يسـتوعب الكتابات الفلسفيـة التى ظهرت فى الشرق العربى والتى انتـشرت فى أسبانيـا منذ عهد "الحكم الثانى ٩٦١ - ٩٧٦" كما أنه أول من أذاع العلوم الفلسـفية اليونانية وكان له الفـضل فى معـرفة الأندلسيـين بأفلاطون وأرسطو والتـراث اليونانى عامة. يقـول ابن طفيل[١١٧] لا تظنن أن الفلسفـة التى وصلت الينا فى كتب أرسطوطاليس وأبى نصـر وفى كتاب الشـفاء تفى بهـذا الغرض الذى أرادته، ولا أن أحدًا مـن أهل الأندلس كتب شـيئًـا فيـه الكفاية. وذلك أن من نـشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قـبل شيوع علم المنطق والفلسفة فـيها قطعوا أعمارهـم بعلوم التعاليم. ثم خلف من بعـدهم خلف زادوا عليهم بشىء من علم المنطق فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقـيقة الكمال ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحدق مـنهم نظرًا وأقرب إلى الحقيـقة، ولم يكن منهم أثقب ذهنا ولا أصح نظرًا ولا أصدق رؤية من أبى بكر بن الصائغ" .

وكان على ما روى "ابن أبى أصيبعة" متميزًا فى العربية والأدب حافظًا للقرآن. متـقنا لصناعة الموسيقى، جـيد اللعب بالعود وكان علـى ما قاله ابن

خاقان شاعراً مشهوراً "اقتنى قينات ولقنهن الأعاريض من القريض وركب عليها ألحانًا أشجى من النوح فسلك بذلك أبدع مسلك".

كان ابن باجة إذن من الصفوة المثقفة ثقافة واسعة بحيث تنوعت أنواع معارفه وتعددت تبعًا لذلك مصنفاته بتعدد نواحيه العلمية والأدبية.

أما منابع هذه الثقافة الواسعة فإننا نرجعها إلى الأصول الآتية:

أ - الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة:

كان القرآن الكريم وسنة رسول الله ﷺ هما الأساس الذى استند عليه ابن باجة فى أول دراسته. وهو وإن اشتغل بالفلسفة إلا أن ذلك لم يزده إلا إصراراً على التمسك بدين الله وسنة رسوله وكان كثيراً ما يستخدمهما فى تدعيم أفكاره الفلسفية رغم نزعته العقلية الصريحة(١١٨).

ولا شك أن هذا يناقض دعوى البعض الذين رموه بالكفر والإلحاد والزندقة وكانت له بعض الأقوال والحكم التى تدل على التقوى والورع منها "حسن عملك تفز بخير من الله سبحانه"(١١٩).

كذلك كان من أشعاره ما يدل على شدة تمسكه بدينه الحنيف وسنة نبيه محمد ﷺ:

حان الرحيل فودع الدار التى ... ما كان ساكنها بمخلد
وأضرع إلى الملك الجواد وقل له ... عبد بباب الجود أصبح ينحنى
لم يرضى إلا بالله معبوداً ولا ... دينا سوى دين النبى محمداً

ب - التراث اليونانى:

تعمق ابن باجة فى التراث اليونانى وخاصة الفكر الأرسطى وتأثره بالفلسفة الأفلاطونية والأرسطية واضح فى كتبه ومصنفاته، ومع أنه يشير فى

مؤلفاته إلى الفلاسفة الطبيعيين قبل "أرسطو" و"أفلاطون" كديموقريطس. وأبقراط إلا أنه لم يتأثر بهما بعد، وإنما كانت آراؤهما هدفًا لنقده، فعرضها من خلال منظور نقدى، أما تراث أفلاطون وأرسطو فهو يشير إليه أحيانا استشهاداً وأحيانًا آخرى اقتباسًا ومن ثم فمؤلفاتهم تعد الأساس الذى بنى عليه فلسفته فيما بعد.

وهو يشير فى مؤلفاته إلى محاورات أفلاطون خاصة (فيدون) وإلى كتاب (الجمهورية) كما يشير إلى مؤلفات أرسطو (ما بعد الطبيعة، السماع الطبيعى، الحس، والمحسوس، النفس، الأخلاق، الحيوان، النبات).

ولا شك أن الإطلاع على هذا التراث العظيم من الفكر اليونانى إنما يؤكد ما ذكرناه سابقًا من أن ابن باجة كان مفكراً له خطره فى تاريخ الحياة الفكرية وواضح أنه لم يقم قبلئذ فى الأندلس فيلسوف ألم بهذا التراث الهائل إلمام ابن باجة، وأنه لم يجاريه فى هذا المضمار سوى ابن رشد بعد ذلك بنحو نصف قرن(١٢٠).

جـ - تراث فلاسفة المشرق:

ولم يقف ابن باجة على التراث اليونانى فحسب ولكنه أطلع على أكثر كتب المشارقة وخاصة "الفارابى" الذى يذكره فى ثنايا مؤلفاته مستشهداً بآرائه الفلسفية، ويحدد بالذات مؤلفات الفارابى السياسية والخلقية فيذكر له (رسالة العقل، رسالة فى معانى الواحد أو الوحدة، السياسة المدنية، المدينة الفاضلة، فصول المدنى)(١٢١).

وكان لكتب الفارابى خاصة أثرًا فى أن بنى ابن الصائغ فلسفته السياسية والخلقية عليها كما سنبين ذلك فى الباب الرابع.

كذلك يذكر ابن الصائغ فى رسائله المفكر الصوفى "أبو حامد الغزالى" ويذكر خاصة كتابه "المنقذ من الضلال" وكان ابن الصائغ قد عارضه فى

سلوكه المنهج الباطن من أجل الوصول إلى الحقائق الأولى. وعرض منهجه الذى يعتمد على النظر العقلى.

ومع أننا نجد أثر الفيلسوف المشرقى "ابن سينا" واضحًا فى رسائل ابن باجة إلا أنه لم يذكره أطلاقًا ولم يشر إلى أى من كتبه، وربما كان مرجع ذلك أنه اعتبر الفارابى "المعلم الثانى" أصلاً ومن عداه فرعًا.

استوعب ابن الصائغ إذن هذا الخضم الهائل من التراث الفكرى ولا شك أن هذا الاستيعاب بدا واضحًا فيما تركه لنا من مصنفات متعددة بتعدد ألوان العلوم والمعارف وإن كانت هذه المصنفات قد اتسمت بالسمة الإسلامية على نحو ما تمثلها ابن الصائغ فكان مذهبه الفلسفى القائم على أسس عقلية يشير إلى نبوغه وعبقريته. مما ينفى دعوة البعض "كابن سبعين"(١٢٢) الذى وصف ابن الصائغ بأنه تابع أرسطو متابعة عمياء.

ولا شك أن شغف ابن باجة بالعلم وسعة اطلاعه مهدًا له السبيل للنبوغ فى العلوم والفنون على اختلافها.

فدرس الطب وكان طبيبًا نطاسيًا يخدم الأمراء بصناعته وذاعت شهرته كطبيب فى الأندلس والمغرب يقول ابن أبى أصيبعة "ويعد من الأفاضل فى صناعة الطب" وكانت له بعض المؤلفات الطبية، واشترك مع "سفيان الأندلسى" فى تأليف كتاب التجارب وقد استدركا فيه على ابن وافد الطليطلى ما فاته فى كتابه عن الأدوية المفردة.

ويذكر "ابن أبى أصيبعة" أنه كان بينه وبين الطبيب "أبو جعفر يوسف بن حسداى صداقة وكان أبدًا يراسله من القاهرة ويستشيره فى بعض الأمور الطبية(١٢٣).

أما فى الرياضيات والهندسة فقد وضع عدة مؤلفات توصل فيها إلى استخراج عدد من البراهين الهندسية. يقول ابن الصائغ[١٢٤] فى مضمون رسالة بعث بها إلى تلميذه "ابن الإمام" . . . وكنت قد قلت أنه بلغك أن عبد الرحمن بن سيد كان قد استخرج براهين فى نوع هندسى لم يشعر به أحد قبله مما بلغنا ذكره، وأنه لم يثبتها فى كتاب وإنما لقنها عنه اثنان أحدهما أنا والآخر تلف فى حرب وقعت فى الأرض التى كنا فيها وبلغك مع ذلك أنى زدت عليه حين استخرجتها ويكون ذلك بالعزم على أن أكتب لك كتابًا يتضمنها وأن أضيف إليها مسائل قد كنت ذكرت لك أنى صنعت براهينها".

كذلك كانت لابن الصائغ تعاليق فى علم الهيئة (الفلك) وهى تدل عى براعته فى هذا الفن حتى أنه كان يحسب الخسوف والكسوف قبل وقوعهما. ومما يؤثر عنه أن الموت عدا على صاحب له فقضى ليلة كاملة عند قبره، وكان يعلم لمعرفته بالفلك أن القمر سيخسف تلك الليلة فنظم بضعة أبيات وقبل أن يحين موعد استتار القمر بلحظات أنشدها بلحن محزن يفيض شجى[١٢٥].

ويعد ابن الصائغ أول من اقترح تبسيط نظام بطليموس ليتلاءم مع نظرية أرسطوطاليس وكان لآرائه وفرضياته فى محاربة نظام "بطليموس" تأثيرًا عميقًا على ابن طفيل فيما بعد، وهو يعد بحق باعث الاتجاه الجديد فى الفلك فى المغرب وكان أعظم الفلكيين فى القرن الثانى عشر الميلادى ويبدو أنه درس الفلك لاتصاله الوثيق بالعلوم الطبيعية وفلسفة العلوم فضلاً عن أن دراسة الفلك كانت هى سمة العصر. وكانت له مناقشات فلكية حول نظام بطليموس الفلكى مع "جابر بن الأفلح"[١٢٦].

أما فى الموسيقا والألحان فقد كان ابن باجة ملحنًا بارعًا ووشاحًا مشهورًا جيد اللعب على العود. قال عنه ابن خلدون"[١٢٧] ومن الموشحين المطبوعين.. الحكيم أبو بكر بن باجة صاحب التلاحين المعروفة" وقال

"الشفندى"[١٢٨] فى رسالته المحفوظة فى "نفح الطيب" "وهل لكم فى علم اللحون والفلسفة كابن باجة".

ومن الحكايات المشهورة أنه حضر مجلس مخدومه ابن تيفوليت صاحب سرقسطة فالقى بعض موشحاته ومنها:

جــــرر الـذيــل إيــما جر وصل الشكر منك بالشكر

فطرب الممدوح لذلك لما ختمها بقوله:

عقــــد الله رايـة النـصر لأمــير العـــــلا أبى بــكر

فلما طرق ذلك التلحين سمع "ابن تيفـوليت" صاح "واطرباه" وشق ثيابه وقال: ما أحسن مـا بدأت وما ختمت، ثم حلف بالأيمان المغلظة أن لا يمشى ابن باجة إلى داره إلا على الذهب. فـخاف الحكيم (ابن الصائغ) سوء العاقبة فاحتال بأن جعل فى نعله ذهبا ومشى عليه[١٢٩].

ولم يكن ابن الصائغ طبيبًا، ورياضيًا، وفلكيًا، وموسيقيًا فحسب. وإنما كان أيضًا عـارفًا للأنساب[١٣٠]. كما كـان شاعرًا وأديبًا له من نظـم الشعر ملكه ممتازة وذوق مصقول[١٣١] ومن خلال ما أورده كل من "المقرى" و"ابن خلكان" و"ابن خاقان"، و"الصفدى" من قصائد شعرية تتضح لنا خصائصه الشعرية التى انتشرت فى مختلف ألوان الشعر من مدح وغزل ورثاء، وحكمة وهجاء... إلخ.

ومع حقد ابن خـاقان له، إلا أنه مع ذلك يسلم بأن له شعرًا أجـاد فيه بعض إجادة ومنه قوله[١٣٢]:

أية يا برقة قل حديثك عن نجـ ـد فحـيا الإله عنـى نجــدًا

قـــل وإن كـان ما تحـدثه زو را فقـد تـبرد الأحـاديث وجدًا

وكان شعر ابن الصائغ "الغـزلى" ينطوى على رقة الحس ورشاقة اللفظ حيث إنه يصور شوقه وحنينه وفى هذه الابيات نجـده يصور حاله عندما فارقه أحبته فيقول(١٣٣):

هم رحلـوا يوم الخميس غـدية ... فـودعتـهم لما استـقلوا وودعـوا
ولما تـولوا ولـت النفـس إثرهـم ... فقلت ارجـعى قالت: إلى أين أرجع؟
إلى جسـد مـا فيـه لحم ولا دم ... ولا هو إلا أعظـم تتـقعـقع
وعـينين قد أعـماهمـا كثـرة البكا ... وإذن عصـفت نداها ليس مستمع

على أن ابن باجة الذى يبدو هنا شاعـراً يقطر شعره أسى ولوعة، كان أيضًا حكيمًـا وله أشعار فى الحكمة لا تقل روعة عن أشعـاره الأخرى. فهو يصور مـا يصادف الإنسان فى الحـياة من أحداث ومـا يعرض له من خطوب نجده يقول وهو فى محنة الاعتقـال وكان يخطاب ذا الوزارتين (أبا جعفر يزيد بن مجاهد) يقول(١٣٤):

لعـلك يا يـزيد علـمت حـالى ... فـتعـلم أى خطب قـد لقـيت
وإنى إن بقـيت بمثـل مـا بى ... فـمن عـجب الليـالى أن بـقيت
يقـول الشـامتـون شـقـاء بخت ... لعـمـر الشـامتـين لقـد شـقيت
أعنـدهم الامـان من الليـالى ... وسـالمهـم بهـا الزمن المقـيت
ومـا يدرون أنهم سـيسـقـوا ... على كـره بكأس قـد سـقـيت

كذلك كانت له قصائد لونت بفلسفته مثل قوله(١٣٥):

يا باكيًـا فرقـة الأحبـاب عن شحط ... هلا بكـيت فـراق الروح للبـدن
نـور تـردد فـى طـيـن إلـى أجـل ... فـانحـاز علواً وخلى الطـين للكفن

ياشد ما افترقا من بعد ما اعتلقا　　اظنهما هدنة كانت على دخن
أن لم يكن فى رضا الله اجتماعهما　　فيالها صفقة تمت على غين

وكانت له قصيدة فى الصيد (طريدة) ولكنها لم تنشر وربما تكون فقدت كبعض رسائله(١٣٦).

وهكذا يتضح لنا كيف تجلت عبقرية ابن الصائغ فى الإلمام بكل هذا التراث، وكيف استوعب ثقافات عصره استيعابًا يدل على مقدرة وذكاء فى فهم جميع المذاهب والآراء الفلسفية، ولم يقف عند حد الاستيعاب ولكنه نقد بأسلوب مقنع ما وجده مخالفًا له، ولم يكن نقده يدل على عصبية أو تحيز، ولكنه كان نقدًا موضوعيًا موضحًا أسبابه وغايته. وقد ظهر ذلك واضحًا فيما تركه من آثار فكرية اشتملت على آرائه الفلسفية فى شتى فروعها. وما كان له من تأثير على من جاء بعده من فلاسفة الأندلس. "مما سنوضحه فى الفصل الخاص بمصنفاته" وبحق يمكن القول بأن اسمه ومكانته العلمية ظلت تفرض نفسها على الأوساط الفكرية فترة طويلة من الزمن، حتى أننا لم نر نجمًا فلسفيًا يظهر فى بيئة الأندلس بعد ابن باجة سوى ابن رشد ولم يكن ذلك إلا بعده بنحو نصف قرن من الزمان(١٣٧). فإذا أضفنا إلى ذلك الجانب العربى من ثقافته الفلسفية تجلت لنا أهميته التاريخية كصلة الوصل بين الفكر الفلسفى فى الشرق وفى الأندلس.

١١ - تلاميذه:

مثلما أخذ ابن باجة ثقافته وعلمه من أساتذة وشيوخ عصره، ومن خلال العديد ن المؤلفات والترجمات التى كانت منتشرة فى بيئة الأندلس، أعطى لمن جاء بعده أو عاصره ثمرات عقله ونتاج فكره. فنتاج الفكر يتمثل فى مصنفات تبقى على مر الزمن وتلاميذ ينتسبون إلى المفكر قليلاً أو كثيراً

حسبما يكون تـأثيره فيهم ولقد كان عطاؤه سخيًا اغـترف منه العام والخاص، وعرف فـضله ذوو العلم والمعرفـة ممن جاءوا بعـده، إذ أنه لم ينعم بالتـقدير والإكبار من ذوى عـصره كما ذكرنـا سابقًا ولكن فكره ونتاجه الـفلسفى كان لهما الأثر كل الأثر فى إبراز شخصيتـه وإظهار مكانته بحيث أصبح فى عداد فلاسفة المغرب البارزين فيما يتعلق بالتراث الفلسفى.

ولقد تمثل عطاءه فى مؤلفاته ورسائله العديدة، وفى الندوات التى كانت تعقد فى بلاطات الأمراء والتى كـان يجتمع فيها الجمع وتدور فيـها المناقشات فى شتى الأمور ومختلف ألوان المعرفة.

ثم تمثل هذا العطاء من ناحـية أخـرى فى تلاميـذه الذين تأثروا بأفكاره وآرائه سواء منهم من عاصـره وتلقوا منه واستفادوا مبـاشرة، أم من جاء بعده فتتلمذ على كتبه واستمد من تراثه.

ومن تلاميذه الذين تتلمذوا عليه مباشـرة وعاصروه وسمعوا منه تلميذه "أبو الحسن على بن عبـد العزيز بن الإمام" وهو الذى قدم لمجمـوعة رسائل ابن باجة.

وكان أبو الحـسن هذا كما قـال "ابن أبى أصيبـعة"(١٣٨) كاتبًـا فاضلاً متميزًا فى العلوم صحـب ابن باجة زمنًا وتتلمذ له "ولقد بلغ من صدق المودة بينهما أن أهدى إليه ابن الصائغ عددًا من الرسائل الفلسفية فذكر منها "رسالة الوداع"، و"ورسـالة الاتصـال"، و"كـلامه فـى الألحان"، و"كـلامـه فى النيلوفر".

وكان ابن الصائغ يثق فى مقدرته الفلسفية وبراعته الأدبية فكان يستشيره فى بعض الأمور الفلسفية كلما أحتاج إلى ذلك كما كان يطلب منه فى بعض الأحيـان ترتيب عباراته الفلسـفية أو توضـيحهـا فنراه يقول(١٣٩). "وكذلك

وجدت ترتيب العبارة فى بعض مواضع على غير الطريق الأكمل ولم يتسع الوقت لتبديلها، واعتمدت عليك فى ذلك فقد شهدت منك هذا.. فغير ترتيب العبارة إلى الترتيب الأفصح ونب عنى فى ذلك المناب الذى عهدته منك إن شاء الله".

وعلى الرغم من أن ابن باجة كان معاصراً للفيلسوفين الكبيرين "ابن طفيل ٥٠٠ - ٥٨١هـ" وابن رشد ٥٢٠ - ٥٩٥" لكن يبدو" أنه لم يلقاهما.

ففيما يتعلق "بابن طفيل" نجد بعض التراجم[١٤٠] قد ذكرت أنه تتلمذ تلمذة مباشرة عليه وأن ابن طفيل قرأ العلم على جماعة من أهل الحكمة منهم أبو بكر بن الصائغ ولكن ابن طفيل ينكر معرفة ابن باجة إلا من خلال كتبه وقد صرح بأنه "لم يلق شخصه" ويبدوا أنه قرأ مصنافات ابن الصائغ فبهرته براعته فى صياغة الأفكار الفلسفية ومما يؤكد ذلك مدحه له فى رسالته "حى بن يقظان"[١٤١] وثناؤه عليه من حيث إنه فاق أهل عصره من أهل النظر وأسف عليه لأن مشاغل الدنيا ووفاته قبل الأوان عاقتاه عن فتح كنوز علمه.

فإذا ما انتقلنا إلى معاصره الثانى "ابن رشد" نجد ابن أبى أصيبعة[١٤٢] يؤكد تلمذته لابن الصائغ فيقول"... وكان من جملة تلاميذ ابن باجة أيضًا القاضى أبو الوليد محمد بن رشد "إلا أن هذا يبعد احتماله للصدق، ذلك أن ابن باجة توفى ٥٣٣هـ ولكن ربما كان مقصد "ابن أبى أصيبعة" أنه تتلمذ على فلسفته فيما بعد وهذا هو الرأى الأرجح خاصة وأن ابن رشد قد كتب جوامعه "أى جوامع كتب أرسطواليس" بعد مجموعة ابن باجة[١٤٣] التى جمعها ابن الإمام وقدمها تحت عنوان "مجموعة من كلام الشيخ الإمام الوزير أبى بكر محمد بن باجة".

ولعل الذى دفع ابن أبى أصيبعة إلى هذا القول أن ابن رشد كثيراً ما يشير فى كتبه إلى ابن باجة إشارات مصحوبة بالتقدير والاحترام حتى أنه يطلق عليه كما يقول المؤرخون (والد الفلسفة فى الأندلس). وربما يكون تردد ابن باجة كثيراً على بيت ابن رشد زائرًا مما جعل المؤرخين يتوقعون استفادة الثانى من الأول مع ما قد يكون بينهما من محادثات، وما وجدوه من أوجه الشبه بين مذهبيهما مما قد يدل على أن مذهب الثانى تسلسل من مذهب الأول أو على الأقل تأثر به(١٤٤).

ومن جملة تلاميذه أيضًا يذكر لنا "ابن سعيد"(١٤٥) أن له تلميذاً يدعى "أبو عامر محمد بن الحمارة الغرناطى" ويبدو أنه هو الذى وقف على قبر ابن الصائغ ورثاه بالشعر كما يقول "الصفدى"(١٤٦) كما يذكر أيضًا(١٤٧) أن "أبو الحسن على بن جودى" من ولد سعيد بن جودى وهم من ملوك غرناطة قد قرأ على أبى بكر بن باجة فاشتهر بذلك.

* * *

اتضح لنا فيما سبق صورة لحياة ابن الصائغ كيف بدأت وكيف أنتهت وكيف كان لظروف بيئته الخاصة والعامة أثر فى تكوين شخصيته العلمية وثراء فكره الفلسفى فقد تهيأت له معارف كثيرة معتمدة من مصادر عدة منها ما هو إسلامى ومنها ما ليس بإسلامى.

وبذلك كانت ثقافته ثقافة شاملة ذات مكونات متعددة تدل على ما امتاز به صاحبها من قدرة على الاستيعاب وذكاء خارق فى فهم جميع المذاهب والآراء الفلسفية وبراعة فائقة فى استخدامها فى بناء مذهبه الفلسفى كما تشير إلى ذلك مصنفاته المختلفة ذات الأغراض المتعددة وهو ما سنحاول أن نلقى عليه الضوء فى الفصل الثانى والذى يحمل عنوان "مؤلفاته وشروحه".

الفصل الثانى
مؤلفاته وشروحه

ويتضمن العناصر الآتية:

تمهيد

١ - ثبت بمصنفات ابن الصائغ كما وردت فى المراجع القديمة.

٢ - مصنفات ابن باجة المطبوعة - والمخطوطة.

٣ - أسلوب ابن باجة فى مصنفاته.

٤ - منزلته وأثره.

تمهيد:

كان ابن باجة كما ذكرنا من الصفوة المثقفة ثقافة واسعة بحيث تعددت أنواع معارفه التى ألم بها والدليل على ذلك ما تركه ابن الصائغ من مصنفات تختلف من حيث موضوعاتها ومضمونها، كما تختلف من حيث إن بعضها مطول والبعض الآخر مختصر بعضها تآليف مستقلة وبعضها الآخر شروح لكتب أرسطوطاليس، أو أقوال على كتب الفارابى المنطقية.

وقد تناول بعض المؤرخين لابن الصائغ ذكر بعض مصنفاته، ولكن ما ذكروه عنها لا يمدنا يثبت شامل لكل ما صنفه الفيلسوف.

ولم يكن أمامنا سوى استقراء الكثير من المصادر، سواء المصادر التى كتبت عنه وحددت مصنفاته وشروحه، أو المصادر التى كتبها ابن الصائغ نفسه "(مؤلفاته) وأشار فيها إلى مصنفات أخرى له، أو ما ذكره تلاميذه من مؤلفات ورسائل تنسب إليه ولقد وجدنا بعد استقرائنا أن ابن باجة خلف لنا العديد من المصنفات والشروح فى شتى المسائل الفلسفية، والرياضية والطبيعية، والطبية، والموسيقية لكن هذا الخضم الهائل من التراث الفكرى عدت عليه عوادى الزمن ففقد بعضه كما يذكر "الدكتور ماجد فخرى"[١٤٨] فى مقدمة تحقيقه لرسائل ابن باجة الإلهية فيذكر له مجموعة فلسفية اعتمد عليها فى تحقيقه، وينبه إلى مجموعة ثانية تنسب إلى ابن الصائغ وكانت محفوظة فى مكتبة برلين الملكية (رقم ٥٠٦٠) ولكنها فقدت خلال الحرب العالمية الثانية.

وربما أحرق بعضها الآخر بسبب تعنت فقهاء الأندلس ومحاربتهم كل نظر فلسفى وهم قد أحرقوا من قبل كتب الغزالى كما مر بنا[١٤٩]، كما أحرقوا كتب ابن حزم كما يشير إلى ذلك "ابن بسام"[١٥٠] فى الذخيرة

فليس من المستبعد أن يكون بعض كتبه قد أحرق حيث أنهم كانوا يظنون أنها خروج عن التعاليم وزندقة فى الدين.

وهكذا يمكننا القول بأن الغالبية العظمى من مصنفات ابن الصائغ التى ذكرت عناوينها فى حكم المفقود. وأن قليلاً من هذه المصنفات موجود وله نسخ خطية مبعثرة فى ارجاء مكتبات العالم المختلفة كما أنه لم ينشر من مصنفاته إلا بعض الكتب والرسائل القليلة، وحتى انتهائى من هذا البحث لم تنشر له نسخ خطية اخرى.

وقد حاول بعض المستشرقين أن يحصر مصنفات ابن الصائغ وهم المستشرق الفرنسى مونك (Munk)(١٥١) والمستشرق الأسبانى (Mijuel Curz Hernandez)(١٥٢) والمستشرق الفرنسى ليَكرك (Leclerc)(١٥٣) وحاول كل واحد من هؤلاء أن يضع ثبتًا لمصنفات ابن الصائغ ولكن هذه التصنيفات المختلفة لا تتسم بالشمول ومعظمها اعتمد بالدرجة الأولى على ما ذكره المترجمون القدامى والمعاصرون له خاصة "ابن الإمام" الذى أخذ عنه "ابن أبى أصيبعة".

هذا وسوف نحاول قدر استطاعتنا تصنيف مؤلفاته تصنيفًا موضوعيًا، فأثبت المصنف وموضوعه، والغرض من تصنيفه وخصائصه الفلسفية، فإذا كان لا يزال مخطوطًا اشرنا إلى نسخته الخطية التى اعتمدنا عليها فى بحثنا وإن كان مطبوعًا أشرنا إلى مكان طبعه وتاريخه، أما إذا كنا لم نعثر عليه بعد مخطوطًا أو مطبوعًا، فسنكتفى بذكر عنوانه والمصدر الذى استقيناه منه، رغم صعوبة هذا التصنيف الموضوعى ذلك أن منهج ابن الصائغ فى مؤلفاته كان منهجًا جامعًا، إذ أنه يتناول فى مؤلفاته شتى فروع الفلسفة من طبيعيات، وأخلاق، وإلهيات، ومنطق، ومن ثم فإن تصنيفنا الموضوعى سوف يتحدد على أساس الموضوع الغالب على المصنف أو الرسالة.

١ - ثبت بمصنفات ابن الصائغ كما وردت فى المراجع القديمة(*):

قال الشيخ الوزير أبو الحسن العالم الكامل الفاضل "على بن عبد العزيز بن الإمام" فى صدر المجموع المحتوى على الأقاويل الموجودة من أقاويل الشيخ الوزير الكلام الفاضل أبى بكر محمد بن باجة الأندلسى: هذا مجموع ما قيد من أقاويل أبى بكر فى العلوم الفلسفية وهى تتضمن:

١ - شرحه لكتاب السماع الطبيعى.

٢ - القول على بعض كتاب الآثار العلوية.

٣ - وكذلك على بعض كتاب الكون والفساد.

٤ - والقول على بعض المقالات الأخيرة من كتاب الحيوان.

٥ - والكلام على بعض كتاب النبات.

٦ - وقول ذكر فيه الشوق الطبيعى وماهيته.

٧ - وابتدأ أن يعطى أسباب الزمان وحقيقته.

٨ - ورسالة الوداع إلى الشيخ الوزير أبى الحسن المذكور رحمه الله.

٩ - واتصال العقل بالإنسان، كتب به إليه أيضًا رحمه الله.

١٠ - والقول على القوة النزوعية كتب بها إليه ما بين الكتابين المذكورين.

١١ - وفصول تتضمن القول على اتصال العقل بالإنسان.

١٢ - وكتاب المتوحد.

١٣ - وكتاب النفس ينقص منه مقدار يسير ذكر الوزير أنه سقط منه بعد وقوعه إليه.

١٤ - تعاليق على كتاب أبى نصر فى الصناعة الذهنية، وفصول قليلة فى السياسة.

١٥ - المدينة وكيفية المدن وحال المتوحد فيها.

١٦ - نبذ يسيرة على الهندسة والهيئة.

١٧ - كلامه فى الغاية الإنسانية.

١٨ - كلامه فى الأمور التى يمكن بها الوقوف على العقل الفعال.

١٩ - جمل من كلامه لا تتميز فى العرض وغير ذلك من كل فن.

٢٠ - كلامه فى الألحان.

٢١ - كلامه فى النيلوقر.

تلك هى المجموعة التى قدمها لنا "ابن الإمام" ولكننا نلاحظ أن "ابن أبى أصيبعة"(١٥٤) قد أضاف إليها رسائل أخرى لم تذكر فى مجموعة ابن الإمام وربما كانت هذه الرسائل قد ذكرت فى المجموعة الثانية (لابن الصائغ) والتى أشار إليها الدكتور ماجد فخرى بأنها فقدت خلال الحرب العالمية الثانية وأهمها:

٢٢ - رسالة كتب بها إلى صديقه أبى جعفر يوسف بن أحمد بن حسداى "بعد قدومه إلى مصر".

٢٣ - تعاليق حكيمة وجدت متفرقة.

٢٤ - تعاليق حكمية عن هندسة بن سيد المهندسين وطرقه.

٢٥ - جوابه لما سئل عن هندسة بن سيد المهندس وطرقه.

٢٦ - كتاب التجربتين على أدوية ابن واقد" واشترك فى تأليف هذا الكتاب أبو بكر بن باجة وأبو الحسن سفيان".

٢٧ - كتاب اختصار الحاوى للرازى.

٢٨ - كلام فى الإسم والمسمى.

٢٩ - كلام فى البرهان.

٣٠ - كلام فى الأسطقسات.

٢ - التعريف بمصنفات ابن باجة المطبوعة والمخطوطة:

أ - مصنافت إلهية وأخلاقية:

١ - تدبير المتوحد:

يعد كتاب "تدبير المتوحد" من أهم مؤلفات ابن الصائغ التى تتضمن فحوى فلسفته الإلهية والخلقية على السواء، إذ أنه يشتمل على المبادئ النظرية العقلية والعملية التطبيقية. ولا شك أن مذهبه الفلسفى يمكن أن يستخلص من هذا المؤلف وإن كان لا يخلو من بعض المواطن الغامضة كسائر مؤلفات ابن الصائغ.

وقد ظل هذا الكتاب ولفترة طويلة من الزمن فى عداد المخطوطات لا ينتفع به أحد إلا من خلال التلخيص الذى وضعه "موسى النربونى اليهودى" وذلك من شرحه العبرى على قصة "حى بن يقظان" لابن طفيل فى القرن الرابع عشر الميلادى(١٥٥) ثم ترجم "مونك" هذا التلخيص إلى الفرنسية فى كتابه:

Melanges de Philosophis Juive et Arabe.Paris 1859

ثم نشرها الأستاذ "اسين بلاسيوس" محققة ومترجمة إلى العربية وقدم لها بالأسبانية وصدرت الطبعة عن المجلس الأعلى للبحوث العلمية (مدريد - غرناطة) ١٩٤٦(١٥٦).

El regimen del Solitaio, Madrid- Granada,1964

على أننا نجد أن معـاصره "ابن رشد" قد ذكر كتاب تدبـير المتوحد فى آخر كـتابه فـى "العقل الهـيـولانى" بقوله "أراد أبو بكر ابن الصـائغ وضع طريقة لتدبير المتوحد فى هذه البـلاد ولكن هذا الكتاب غير كامل هذا إلى أن من العسير فهم مقصوده" (١٥٧).

ولا بد لنا من أن نشـير إلى النسخـة الخطية لتلخـيص (تدبير المتـوحد) والمحفوظة فى دار الكتب المصرية، وإن كنا لم نعتمد عليها لأضطرابها.

أما النـسخة التى اعـتمـدنا عليهـا فى بحثنا فـهى النسخـة التى اوردها الدكتور "ماجـد فخرى" ضمن كتاب "رسائل ابن بـاجة الإلهية" الذى طبع سنة ١٩٦٨، وهى نسخة محققة عن مخطوطـة بودليانا بأكسفورد وتتميز هذه النسخـة بأنها خلت من بعض الأخطاء التى وقـع فيهـا المستشـرقان دنلوب، وأسين بلاسيوسى.

وكتاب تدبير المتوحد كما يفهم من عنوانه عبارة عن رسم أو تخطيط لما ينبغى أن يكون عليه الإنسان الكامل الذى يسمـيه ابن باجة "المتوحد" والذى تكون لديه مقدرة عـلى الانتفاع بحسنات الحيـاة، والبعد عن مفـاسدها حتى يمكنه الاتصـال بالعقل الفعـال بمجرد نمو قـواه الفكرية ولا يعنى ذلك أن ابن الصائغ كـان صوفى النزعة، فهـو وإن كان يدعو إلى العـزلة والانفراد إلا أنه يقرر أن العلم الإنسانى إنما يزاول بمزاولة التحـصيل فى قلب المجتمع شرط أن يتبع طالب المعرفة أساليب الفضيلة مقبلاً بكليته على الخير، مبتعداً عن المفاسد فلا يعوقه عائق عن الاتصال بالعقل الفعال فهو الغاية والمنتهى.

ومبدأ تحصيل المعرفة لا ينحصر فى الفرد، وإنما يتركز فى الجماعة والتى يسمى أفرادها "متوحـدون" وهؤلاء من شأنهم أن يعملوا على استدراج أبناء

المجتمع إلى ما يدعون إليه من العلم والفضيلة فيكونون مدينة فى قلب المدينة ويرأسهم فيلسوف فتتكون منهم المدينة الفاضلة التى تتسم بالمعرفة ويتمكن أهلها من إدراك المعقول الحقيقى.

وينقسم كتاب تدبير المتوحد إلى ثلاث أقسام رئيسية:

يتناول فى "القسم الأول" معنى "التدبير والتوحيد" وهما عنوان الكتاب وكيف أنهما يمثلان غاية الإنسان وهدفه.

ويتناول فى القسم الثانى الأفعال الإنسانية مميزًا بينها وبين الأفعال التى تقوم بها الكائنات الأخرى كالحيوان والنبات من أجل تحديث عنصر الاختيار الذى تتميز به الأفعال الإنسانية حتى يتمكن من تحديد المسئولية الخلقية وتقرير الثواب والعقاب.

أما القسم الثالث وهو القسم الأكبر من الكتاب من حيث إنه يتضمن سبعة عشر فصلاً فهو يدور حول "الصور الروحانية" من حيث إنها الغاية العليا التى ينبغى أن يحققها المتوحد ولكن ليست الصور الروحانية عامة وإنما نوع خاص من الصور وهى "الصور الروحانية العامة" مميزا بينها وبين الصور الروحانية الخاصة. ومن أجل ذلك نجد أن ابن باجة يقسم الأفعال الإنسانية طبقًا لتلك الصور مما استتبع تصنيف الناس إلى طبقات على أساس قربهم أو بعدهم عن أنواع الصور المختلفة.

وينتهى ابن باجة من تحديد غاية المتوحد القصوى وسعادته العظمى وكيف يمكن ذلك عن طريق البحث النظرى العقلى المجرد من كل نزعات دنيوية، بحيث يستطيع أن يتصل بالعقل الفعال ويتحد به فيهبه المعارف الكلية وفى هذه الحالة نجد العقل الإنسانى يعقل ذاته، ويعقل فى نفس الوقت العقل الفعال وهذه نهاية المتوحد وغايته(١٥٨).

٢ - رسالة فى الغاية الإنسانية:

وقد نشرت هذه الرسالة للمرة الأولى ضمن كتاب "رسائل ابن باجة الإلهية" الذى حققه الدكتور ماجد فخرى كما ذكرنا. وهى محققة عن مخطوطة فى مكتبة بودليانا بأكسفورد(١٥٩).

ويتعرض ابن الصائغ فى هذه الرسالة إلى ذكر الغاية التى يسعى الإنسان للوصول إليها محدداً طبيعة الإنسان العقلية، والهدف الأساسى لهذه الرسالة كما يبدو لنا أو الغاية القصوى التى سعى إليها وهى الاتصال.

فيذكر أن أصناف الغايات التى يطلبها الإنسان كثيرة فمنها العبادة التى يبتغى بها رضى الله سبحانه وتعالى، ومنها الجاه واليسار وما يلحقها من التلذذ، ومنها النظر العقلى الذى ينتهى بالاتصال.

وإذا كان طلب الغاية إنما هو من فعل النفس النزوعية التى لا تتصف بالدوام فإن الإدراك العقلى ومحاولة الوصول إلى إدراك الحقيقة الكلية إنما هو من فعل النفس الناطقةالتى تتصف بالدوام.

٣ - الوقوف على العقل الفعال(١٦٠):

وهى رسالة فلسفية قصيرة يمهد بها ابن الصائغ لما يعرضه فى "رسالة الاتصال" ورسالة "الوداع" من أن جوهر الإنسان العقل وغايته الاتصال. والعنوان كما يبدو لنا يشير إلى متضمنات إلهية وميتافيزيقية مؤكداً أهمية القضية التى يسعى إلى تحقيقها وهى إمكان الاتصال بالعقل الفعال. ومن أجل ذلك نجده فى هذه الرسالة يحاول إثبات وجود "صورة" لا يمكن أن تكون فى مادة أصلاً ولكنها ملابسة للصور الهيولانية وسبب لوجودها من عدة وجوه منها:

- أن الأجسام الكائنة الفاسدة خاضعة للأجرام المساوية ومشتقة من الأسطقسات وهى غير كائنة ولا فاسدة، فلزم ضرورة وجود صورة ليست فى مادة أصلاً ولكنها ملابسة للصورة الهيولانية وسبب لوجودها.

- أن الانفعال مردة إلى المعنى الكلى القائم فى الفاعل، وليس إلى الفاعل من حيث هو جزئى.

- أن العقل لا يدرك الموضوع الجزئى ما لم يكن له محمول كلى. فإذا كان الإنسان فى إدراكه للموضوع الجزئى يستعين بقوة الحس ويحتاج فى هذا الإدراك إلى قوة التخيل لما قد يكون فى الموضوع من ازدواج ناجم عن صلته بالمادة، فإن العقل على خلاف ذلك يدرك بقوة واحدة. لذا استحال أن يكون جسمًا أو قوة فى جسم ووجب أن يكون صورة لا فى مادة.

٤ - رسالة الوداع:

كتب ابن باجة هذه الرسالة وهو مزمع على الرحيل إلى سفر بعيد، وتوجه بها إلى أحد أصدقائه وهو تلميذه "ابن الإمام" كما ذكرنا ليطلعه فيها على بعض آرائه الفلسفية وليحتفظ له بها إن تعذر اللقاء.

وقد نقلت هذه الرسالة إلى العبرية فى أوائل القرن الرابع عشر الميلادى وترجمها "حايم بن بيبس" ثم ترجمها إلى اللغة اللاتينية" إبراهيم بن بلموس" بعنوان" Epistola expedition [١٦١].

ثم ترجمها "أسين بلاسيوسى" فى الأندلس[١٦٢] سنة ١٩٤٣، وأعاد نشرها الدكتور ماجد فخرى فى رسائل ابن باجة الإلهية[١٦٣].

ويتحدث ابن الصائغ فى هذا الوداع الفلسفى عن غاية الوجود الإنسانى

وغاية العلم وهو التقرب من الله والاتصال بالعقل الفعال الصادر عنه جل وعلا. ووسيلة هذا الاتصال كما أوضحها ابن باجة هى العلم والفلسفة فهما يؤديان إلى معرفة الذات والطبيعة واكتمال العقل، والتهيؤ لإدراك العقل المجرد الفعال.

وهو فى هذه الرسالة يأخذ على "الغزالى" فى "المنقذ من الضلال" قوله أنه شاهد أموراً إلهية عند اعتزاله والتذ التذاذاً عظيما، ويرى ابن الصائغ أن اللذة لا يمكن أن تكون غاية فكيف أنها تكون غاية قصوى. ودليله على ذلك أن لكل فعل من الأفعال التى يمارسها لذة تناسبه، فإذا اتقنا الفعل حصلت لنا اللذة الخاصة به فنحن نطلب إتقان الفعل لا اللذة. ولما كانت الأفعال درجات كانت الفضائل أيضًا درجات واللذات التى تقترن بها درجات وعلى هذا الأساس يمكن تحديد الغاية القصوى.

٥ - قول يتلو رسالة الوداع:

وقد نشرت هذه الرسالة للمرة الأولى فى مجلة الأبحاث[١٦٤] ثم نشرها الدكتور ماجد فخرى ضمن رسائل ابن باجة الإلهية.

وإذا كان ابن باجة قد لخص القول فى المحرك الأول فى الإنسان فى رسالته السابقة (رسالة الوداع) فإنه فى هذه الرسالة يتحدث بإسهاب عن النفس الحيوانية، والعاقلة وأثرها فى تحريك الحيوان وفى الاختيار والإدراك.

٦ - رسالة اتصال العقل بالإنسان:

قام المستشرق "اسين بلاسيوسى" بنشر هذه الرسالة وترجمتها إلى الأسبانية والتقديم لها فى مجلة الأندلس سنة ١٩٤٢[١٦٥] وقد نشرها بعد ذلك الدكتور "الأهوانى" ملحقة بكتابه "تلخيص كتاب النفس لأبى الوليد ابن رشد"[١٦٦] ذلك أن ابن رشد قد لخص هذه الرسالة فى مخطوطة القاهرة

الخاصة به، ثم عدل عن تلخيصها فى مخطوطة مدريد، ثم نشرها بعد ذلك الدكتور ماجد فخرى(١٦٧).

وهذه الرسالة بعث بها ابن الصائغ إل تلميذه ابن الإمام وبدأها بقوله "سلام عليك بقدر ما أنت أهله من الرغبة فى اقتناء الفضائل، لما ظننت من تعذر التقائنا فى هذا الوقت رأيت واجبًا على أن أبادر فانفذ إليك هذا العلم الذى وجدت برهانه ونسقت القول فيه "والرسالة" كما يتضح من عنوانها تمثل كيف يتلقى الإنسان المعارف وهنا نجده فى هذه الرسالة يتحدث عن النفس الإنسانية خاصة إذ أنه يريد توضيح طريق الاتصال بالعقل الفعال، وكيف يتلقى الإنسان العلم والمعرفة. فيشير إلى - مراتب المعرفة، وإلى المحرك الأول فى الإنسان "العقل بالفعل" ومكانته. ومراتب العقل. وأنواعه.

وابن باجة فى هذه الرسالة لا يوضح المرحلة الأخيرة من مراحل الاتصال وأن كان ابن رشد قد استند إلى هذه الطريقة التى رام أبو بكر سلوكها فى رسالته وذكر أنها حق ولخصها عنه، ثم ذكر طريقته الخاصة به.

ب - مصنفات طبيعية:

٧ - كتاب النفس:

يعد كتاب ابن باجة فى النفس "من أهم مصنفاته الطبيعية وأشهرها، وإن لم يحظى بشهرة مصنفه، "تدبير المتوحد".

وقد تناول فيه ابن الصائغ أمهات المسائل التى تناولها أرسطو من قبل فى كتابة "النفس" وقد يعتقد البعض أن هذا الكتاب شرح أو تلخيص لكتاب أرسطو، ولكن ابن باجة يذكر هذا المصنف على أنه تأليف مستقل فيقول "مما كتبناه فى النفس"، و"قد لخصناه فى كتابنا فى النفس" وإن كان مصنف ابن

باجة يشبه إلى حد كبير كتاب أرسطو "فى النفس" خاصة فى ترتيب المضامين وتوضيح أكثر مسائل علم النفس، وقد بناه بصيغة المقالة الثانية والثالثة من المؤلف الأرسطى (النفس) واقتبس بعض مواده من الشراح الهيلنستين مثل الإسكندر، وثامسطيوس، وجالينوس، كما أنه أخذ عن الفارابى بعض أقواله فى العقل(١٦٨).

ومن هنا نرى أن منهج ابن الصائغ فى هذا التأليف يختلف عن منهج أرسطو فهو على غرار تامسطيوس من شراح أرسطو، وعلى غرار ابن رشد فى جوامعه لكتاب النفس يلخص المسائل التى تناولها أرسطو فى مؤلفه، ولكن ابن باجة توقف عند أواخر الكتاب الثالث ولم يتطرق إلى بحث القوة النزوعية التى عرض لها أرسطو فى الفصول الخمسة الأخيرة من كتاب النفس.

وقد طبع هذا الكتاب الدكتور "محمد صغير المعصومى" سنة ١٩٦٠ عن مخطوطة بودليانا بأكسفورد وذكر "ابن الإمام" أن كتاب النفس ينقص منه مقدار يسير، ذكر الوزير أنه سقط منه بعد وقوعه إليه ويبدو أن الدكتور "محمد صغير المعصومى" تنبه إلى سقوط هذا الجزء فقام بتلخيصه ونشره فى مجلة "الثقافة الإسلامية"

Islamic culture vol35, pp82-101.1962.

وقد اعتمدنا على "كتاب النفس" وعلى هذا "التلخيص" فى بحثنا.

مضمون الكتاب:

يقسم ابن باجة كتاب "النفس" إلى أحد عشر فضلاً، يتناول فى الفصل الأول تعريف النفس وفائدتها على غرار أرسطو، ثم يتناول فى الفصول الأخرى قول النفس النباتية، والحيوانية فيخصص للقوة الغاذية الفصل الثانى،

والقوة الحساسة الفصل الثالثز ثم يفرد لكل قوة من قوى الحس الخارجية والداخلية فصلاً خاصًا حتى يصل إلى النفس الناطقة فيجعلها فى الفصل الحادى عشر.

ومنهج ابن الصائغ فى هذا الصنف لا يقتصر على دراسة النفس فقط. وإنما ضمنه آراءه فى الوجود والطبيعة وإن كان لم يفرد لهما فصولاً خاصة.

قيمة كتاب النفس:

وكتاب النفس لابن باجة له قيمة فى تاريخ علم النفس عند المسلمين فإنه من ناحية يملأ الفارغ بين الفارابى وابن سينا، وبين ابن رشد، وذلك أن ابن باجة كما ذكرنا أول من استوعب التراث اليونانى وأول من أذاع فلسفة أفلاطون وأرسطو فى الأندلس كما أنه أول فيلسوف أندلسى يظهر له مؤلف يشرح فيه كتاب النفس لأرسطو طاليس ويقربه من أذهان المفكرين فى ذلك الوقت وهو أول نص يلخص سائر ما يوجد فى الأبواب الثلاثة لكتاب النفس لأرسطوطاليس.

وقد استفاد ابن رشد من شروح ابن باجة لفلسفة أرسطوطاليس واستطاع أن يكتب مصنفاته من الشرح الكبير والأوسط والتلخيص، وقد اتبعه فى الجوامع وفى ترتيب المضامين فى شروحه(١٦٩).

٨ - كتاب الكون والفساد:

وهذا المصنف يعد شرحًا لكتاب أرسطو فى "الكون والفساد" وقد لخص فى هذا الشرح الابواب العشرة التى يحتوى عليها كتاب أرسطو فى مقالة وجيزة. وقد نحا ابن رشد بعد ذلك نحوه ولخص البحث أيضًا. وقد ذكرا أهم المحتويات التى تضمنها كتاب أرسطو وقد نشر هذه الرسالة وحققها الدكتور "محمد صغير المعصومى. سنة ١٩٦٧(١٧٠). كما نشرت فى نفس العام فى مجلة "معهد الأبحاث الإسلامية" مجلد ٢٣ العدد الأول.

وعن أهمية هذه الرسالة يشير المحقق إلى أن تلخيص ابن الصائغ لكتاب الكون والفساد يعد أكبر وأوسع وأوفى لمعانى كتاب أرسطو من تلخيص ابن رشد لهذا الكتاب[١٧١].

وفى هذه الرسالة يذكر ابن باجة أنواع التغايير فيذكر أنها ثلاثة: النقلة الاستحالة. والنمو والاضمحلال ثم يبين معنى المس والاختلاط والفعل والانفعال ويذكر ماهية الشوق، والتشوق الإنسانى للكمال ثم يبحث عن الكون المطلق والكون البسيط.

٩ - كلام على بعض كتاب النبات لأرسطوطاليس:

وقد نشر هذه الرسالة المستشرق "اسين بلاسيوسى" فى مجلة الأندلس ١٩٤٠ . Al Andluz, volv, 1940 fase 20pp.12.

وهو يتحدث فيها عن أن النبات أحد الموجودات الطبيعية والقول فيه جزء من العلم الطبيعية وأنه ليس من الموجودات لذاته بل من الموجودات لغيره من الأجسام ثم ذكر النفس الخاصة بالنبات موضحًا الفرق بينها وبين أنفس الحيوان والإنسان.

١٠ - قول على بعض المقالات الأخيرة من كتاب الحيوان لأرسطوطاليس:

وهذه الرسالة لم تنشر ولم تحقق من قبل. وهى لا تزال مخطوطة حيث يذكر الدكتور "ماجد فخرى"[١٧٢] أن له تعاليق على بعض مقالات كتاب الحيوان الأخيرة، وعلى كتاب الحيوان تقع فى ٢٣ ورقة من مخطوطة أكسفورد. ولكنه لم ينشرها ولم نستطع الاطلاع عليها. وإن كنا قد اعتمدنا على بعض أقواله التى وردت فى "رسائل ابن باجة الإلهية".

١١ - شرح كتاب السماع الطبيعى لأرسطوطاليس:

وهذا الكتاب من الشروح التى نسبها "ابن الإمام" لابن باجة، وقد توفر ابن الصائغ على دراسة المقالات الثمانية لأرسطو فى الطبيعيات والتى يطلق عليها اسم "السماع" وهذه التعاليق تقع فى ٦٣ ورقة من نسخة خطية محفوظة فى مكتبة "بودلى" بأكسفورد تحت رقم "٤٩٩" كما أن لها نسخة أخرى فى برلين (مخطوطات فتشستين) بحسب ما ذكر أشتنشنيدر(١٧٣).

وهذه التعاليق كما يذكر الدكتور ماجد فخرى أوفى ما وصلنا من آثار ابن باجة وهى تشهد لابن الصائغ بمقدرته على الوقوف على معانى أرسطو والغوص فهيا غوصًا لم يضارعه فيه إلا ابن رشد بعد ذلك.

ورغم أن هذه التعاليق لم تنشر من قبل، ولم نستطع الحصول عليها، إلا أننا فى الفصل الخاص "بالعالم" قد اعتمدنا على ما ذكره الدكتور "محمد صغير المعصومى" فى تحقيقه لكتاب النفس من هوامش خاصة بمقالات ابن الصائغ فى السماع، حيث إنه لم ينشرها بعد.

جـ - مصنفات منطقية:

ذكر كل من "ابن طفيل"، و"ابن أبى أصيبعة" أن ابن الصائغ ألف رسائل فى المنطق والواقع أنه لم يؤلف تآليف مستقلة فى المنطق، والأغلب أنها أقوال أو شروح خاصة على كتب أرسطو والفارابى المنطقية.

ويذكر الدكتور "ماجد فخرى" أن له تعاليق مقتضبة على صدر أيساغوجى لفرفريوس، وعلى "لواحق المقولات" وعلى كتاب "العبارة" و"كتاب القياس" أى التحليلات الأولى، وكتاب البرهان أى التحليلات الثانية لأرسطو. وقد وردت هذه التعاليق فى مخطوطة أكسفورد كذلك كانت له تعاليق على كتب الفارابى المنطقية والتى وجدت محفوظة فى مخطوطة بمكتبة

الأسكوريال ورقمها (٦١٢) وهى بتاريخ ٦٦٧هـ ١٢٦٩م وتحتوى على الرسائل الآتية:

١٢ - تعاليق على كتاب أبى نصر فى المدخل والفصول من أيساغوجى (ورقات ٦ - ٤٥).

١٣ - تعاليق على كتاب بار أرميناس للفارابى (ورقات ٤٥ - ٤٨).

١٤ - قوله على كتاب البرهان (ورقات ٨٦ - ٩٨).

١٥ - كلام على أول البرهان (ورقات ٧١ - ٨٥).

١٦ - تعليق على كتاب المقولات للفارابى (ورقات ١١١ - ١٢٤).

وقد استعنت بنسخة مصورة من مخطوطة الأسكوريال المنطقية فى بحثى خاصة الجزء الخاص بنظرية المعرفة. حيث إننى وجدت هذه النسخة محفوظة فى معهد المخطوطات العربية بجامعة الدول العربية.

وإذا كنا قد عرضنا لمصنفات ابن الصائغ كما وردت فى المراجع القديمة، وحاولنا تصنيف ما هو موجود بالفعل سواء كان مطبوعًا أو مخطوطًا فإن لدينا مصدراً آخر يمكن بواسطته أن نتقصى بعض المعلومات عن مؤلفات ابن الصائغ، أما هذا المصدر فهو ما يشير إليه ابن باجة بالذات فى مؤلفاته فهو فى ثنايا مؤلفاته يشير إلى بعض الكتب الخاصة به والتى يستشهد بها أثناء أقاويله ومع ذلك لم يشر إليها أحد مِن المترجمين لابن الصائغ مما يدل على أنها فقدت.

يقول ابن الصائغ ". . وقد لخصت هذه فى العلم المدنى"(١٧٤) وقد أشار إليه ابن باجة كثيراً فى كتابه "تدبير المتوحد" ولكننا لم نعثر عليه فى التراجم القديمة والمخطوطات.

ويقول "وقد تلخص هذا فى كتاب "المناظر والظلال الطبيعية"(١٧٥) ولعل هذا الكتاب يكون تصنيف لابن الصائغ فى الهندسة ولكنه فقد لأننا لم نعثر عليه.

ويشير أيضًا إلى مصنف فى انعكاس الضوء فيقول "وقد لخص ذلك القول فى انعكاس الأضواء فقد قلنا ما المستضئ وما المضئ"(١٧٦) ولعله فقد كذلك إذ لم نعثر له على أثر.

٣ - أسلوب ابن باجة فى مصنفاته:

على الرغم مما اشتهر به ابن الصائغ من ملكه ممتازة فى نظم الشعر وذوق مصقول وقدرة على أداء المعانى الدقيقة أداء رائعًا والتعبير عنها تعبيراً بارعًا، فإنه فى كتاباته الفلسفية لم يراع القواعد الصحيحة للغة العربية، وليس ذلك مرجعه قصوره فى مجال اللغة ولكن مرجعه سرعة تأليفه، وهو يعترف بذلك خلال نصوصه الفلسفية فيقول " .. كذلك وجدت ترتيب العبارة فى بعض مواضع على غير الطريق الأكمل(١٧٧)، ولم يتسع الوقت لتبديلها، فاعتمدت عليك فى ذلك (يقصد تلميذه ابن الإمام) فقد شهدت منك هذا فما وجدت فيه من هذا النوع فغير ترتيب العبارة إلى الترتيب الأفصح" .

أما عن أسلوبه الفلسفى فى كتاباته بوجه عام، فهو أسلوب يغلب عليه طابع الغموض والإيهام، والقارئ لمصنفاته لا يكاد يستوعب الفكرة الفلسفية فى بادئ الأمر فيضطر إلى معاودة القراءة مرة تلو الأخرى حتى يظفر بتلك الفكرة التى يقصدها.

ولقد عانيت فى هذا الكتاب بعضًا من ذلك الغموض الذى يعجز المرء أحيانًا عن فهم مغزاه أو ما يرمى إليه وليس هذا رأيى فحسب، وإنما هو أيضًا

رأى أكثر من أرخ لفكر ابن الصائغ بل هو رأى ابن الصائغ نفسه حيث نجده يقول[١٧٨] "فلما قرأته رأيت فيه تقصيرًا عن إفهام ما كنت أردت أفهامه بأن المعنى المقصود برهانه ليس يعطيه هذا القول إعطاء بينًا إلا بعد عسر واستكراه شديد".

وهذا ما أشار إليه أيضًا معاصره ابن طفيل بقوله[١٧٩] "وأماكتبه الكاملة فهى وجيزة ورسائله مختلسه وقد صرح هو نفسه بذلك وذكر أن المعنى المقصود برهانه فى (رسالة الاتصال) ليس يعطيه ذلك القول عطاء بينًا إلا بعد عسر واستكراه شديد، وأن ترتيب عبارته فى بعض المواضع على غير الطريق الأكمل".

ويبدو أن غموضه وعدم مراعاته توضيح الفكرة الفلسفية. كانا سببًا فى أن وقع عليه الإنكار من جانب المؤرخين، فلم تقدر مصنفاته حق قدرها، كما كانا سببًا فى انصراف الباحثين عن تناوله بالدراسة.

٤ - منزلة ابن الصائغ وأثره:

يجمع المؤرخون للفكر الفلسفى على أن ابن الصائغ هو أول فلاسفة الإسلام بالأندلس، وأنه قد استهل مرحلة التأليف الفلسفى الأصيل فى الأندلس فتلميذه ابن الإمام[١٨٠] يقول "ويشبه أنه لم يكن بعد أبى نصر الفارابى مثله فى الفنون التى تكلم عليها من تلك العلوم فإنه إذا قارنت أقاويله فيها بأقاويل ابن سينا والغزالى وهما اللذان فتح عليهما بعد أبى نصر بالمشرق فى فهم تلك العلوم ودونا فيها بان لك الرجحان فى أقاويله وفى حسن فهمه لأقاويل أرسطو".

أما ابن عثمان الأنصارى فى كتابه "سمط الجمان وسقط الأذهان" فيقول[١٨١] ".. لولاه ما أسفرت عن شريق ولا اهتدت إلى الرياضيات

سمت طريق ولا ضربت بعرق فى البرهانيات عريق، به شاركت فى الدقايق الرقاق، وعليه فيها وقع الإصفاق وعنه عرف ثقيل الحجاز وخفيف العراق.. إلخ".

ومع أن عدداً من العلماء الذين ظهروا بالأندلس قبل ظهور ابن باجة كابن مسرة وابن حزم وابن السيد البطليوسى قد اشتغلوا بالعلوم القديمة وخاصة الرياضيات والمنطق إلا أن التآليف المنسوبة إليهم لا تتسم بالسمة الفلسفية الأصيلة.

«فابن مسرة» يغلب على مؤلفاته الطابع الصوفى، وكانت مدرسة ابن مسره أول مجتمع صوفى قام فى أسبانيا الإسلامية(١٨٢).

أما "ابن حزم" فقد اختلف المؤرخون فى شخصيته، ويرى "هنرى كوربان"(١٨٣) أنها شخصية متشابكة النشاطات فهو تارة شاعر وتارة أخرى مفكر لاهوتى ومؤرخ وناقد للمذاهب الدينية والمدارس الفلسفية واللاهوتية كما أنه يبحث فى الأخلاقيات وفى التشريع والأرجح أن ابن حزم كان متكلماً أكثر منه فيلسوفاً.

أما ابن السيد البطليوسى "فقد ظل هذا الفيلسوف يعتبر فى عداد النحاة واللغويين إلى أن اكتشفه المستشرق "اسين بلاسيوسى" وبالرغم من انصرافه عن الفلسفة إلى الفقه والعلوم الشرعية إلا أن له مؤلفاً واحداً يمكن أن يؤهله للدخول فى مصاف الفلاسفة وهو كتاب الدوائر(١٨٤).

وكثير من هؤلاء كما يقول "ابن الإمام" لم يقدر على إثبات شيء من خواطره خشية الأذى الذى يلحق به كما كان من أمر ملك بن وهيب الأشبيلى. أو تقصيراً عن إدراك غرض الفلاسفة كما كان من أمر ابن حزم الأشبيلى ولذلك نجد أن هؤلاء قد انصرفوا عن الفلسفة إلى الفقه والعلوم الشرعية.

فابن الصائغ إذن من أوائل فلاسفة الأندلس الذين اتجهوا اتجاهًا عقليًا في تفكيرهم وقد مهد هذا الطريق لمن عاصره ولمن جاء بعده(١٨٥).

ولم يكن مسلكه الثقافي هذا هينًا سهلاً في هذا العصر الذي يكره الفلسفة ويرفضها ويحارب كل من يأخذ بأسباب النظر الفلسفي. فتحمل في سبيل ذلك الكثير من الصعاب مما حمل العامة على تكفيره ثم إلى قتله.

ومما ينفرد به ابن الصائغ أنه بنى تفكيره الفلسفي على أسس رياضية وطبيعية، واستخرج براهينه وأدلته الفلسفية من الحساب والهندسة، ولم يحاول التأثير في الناس بالأسلوب وبالجدل الممل الفاسد، وإنما كانت آراؤه الفلسفية معبرة عن نزعة واقعية استمدها من أصول رياضية وطبيعية وفلكية(١٨٦).

كما أنه من أوائل الفلاسفة الذين لم يحاولوا أن يزجوا بأنفسهم في الخلافات العقائدية خاصة في تلك الأمور الفلسفية فكان أول من فصل الفلسفة عن الدين.

يقول الدكتور عمر فروخ "لما وقف ابن باجة كما وقف من سبقه من فلاسفة الإسلام أمام مشكلة الخلاف بين الشريعة والحكمة أنتجت له عبقريته أمرًا هامًا، ذلك أنه ليس من الضروري أن يهتم بأمر لم يستطع أحد من قبله أن يبت فيه. من أجل ذلك لم يتعرض ابن باجة للدين بل انصرف بكليته إلى الناحية العقلية".

فابن الصائغ إذن كان من أوائل الفلاسفة الذين أخذوا العلوم العقلية منفصلة عن الدين ولقد صدق "رينان"(١٨٧) في قوله إن ابن باجة من أعاظم الذين عملوا على ازدهار ذلك العصر وحرصوا على أن تبلغ الفلسفة العقلية فيه ذلك المستوى الذي بلغته.

ومع ذلك فقد تعارضت الآراء في منزلة ابن الصائغ فكان من هذه الآراء من بالغ في مدحه وكان منها من بالغ في قدحه، ففريق من المترجمين والمفكرين يحكم بأنه ضل وأضل وخرج عن حدود الإسلام، وفريق آخر يحكم بانه كان فيلسوفًا عبقريًا تجلت عبقريته فيما استوعب من تراث وفيما ترك من آثار وقد أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق لخصومه وحساده أما في هذا الفصل فإننا سنعرض رأى أنصاره وتأثيره فيمن جاء بعده سواء في بيئة الأندلس أو في الغرب.

ففيما يتعلق ببيئة الأندلس نجد أنه كان لمؤلفاته الأثر الكبير على معاصره "ابن طفيل" وقد تأثر به خاصة في رسالته "حي بن يقظان" يقول مونك(١٨٩) سعى ابن طفيل على طريقته في حل المشكلة التي شغلت طائفة من فلاسفة الإسلام أعني مشكلة الاتصال، أو طريقة اتصال الإنسان بالعقل الفعال وبالله. فلم ترقه طريقة الغزالي القائمة على الهوس الصوفي وآثر طريقة ابن باجة فاتبعها وأوضح معه تطور معقولات العقل عند المتوحد الذي تحرر من مشاغل المجتمع وتأثيره وزاد على ذلك أنه جعل متوحده كلي البعد عن كل تأثير اجتماعي قد انفتح فيه العقل الفعال إلى تفهم أسرار الطبيعة وما بعد الطبيعة".

كذلك كان لابن الصائغ تأثيرًا عميقًا على فيلسوف قرطبة "أبي الوليد ابن رشد" إذ أنه مهد له الطريق من قبل وقد اعترف ابن رشد بفضله. ففيما يتعلق بحديثه عن شروح أرسطو لا يذكر من المفكرين المسلمين سوى "ابن سينا، وابن باجة" وبينما نجده يوجه نقده دائمًا "لابن سينا" نجده يذكر "ابن باجة" بعظيم الاهتمام وإن كان يختلف معه في الرأي إلا أنه يذكره بشأن عظيم(١٩٠).

وبلغ من تقديره له أن ذكر فى إحدى مؤلفاته "أن كل ما ذكره من آراء فى العقل إنما هى خاصة بابن الصائغ"(١٩١).

ومن المفكرين الذين تأثروا أيضًا بابن الصائغ "الفيلسوف الصوفى ابن سبعين" إذ يذكر الدكتور التفتازانى(١٩٢) أنه استمد مصادر معارفه الفلسفية من مذاهب فلاسفة المسلمين "كالفارابى" و"ابن سينا" و"ابن باجة" و"ابن رشد" وإن كان ابن سبعين قد وجه نقده لأولئك الفلاسفة ووصفهم بأنهم مقلدين أو تابعين للفكر اليونانى كما سنوضحه فيما بعد.

كما كان له تأثيرًا أيضًا على بعض مفكرى عصره والمعاصرين له "كابن السيد البطليوسى" الذى قامت بينهما عدة مراسلات علمية دارت حولها مناقشات حول مواضيع نحوية جدلية جمعها ابن السيد وراجعها فى كتابه "المسائل" وهذا الكتاب يعكس بشكل مدهش حالة المعارف والمشاكل الفلسفية فى أسبانيا فى الوقت الذى كان ابن باجة ينصرف فيه إلى تأليف بعض كتبه(١٩٣).

ولم يقتصر تأثيره على فلاسفة الأندلس والمغرب وإنما تعداه إلى المفكرين الأوروبيين. فقد ترجمت كتبه ومؤلفاته إلى بعض اللغات الأجنبية وذاع صيته فى دوائر العلوم يقول "جلسون"(١٩٤) "لقد كان لآرائه فى اتحاد النفوس التى أخذ بها ابن رشد بعده من الأثر عند الفرق المسيحية، مما جعل القديس توما، وألبرت الأكبر يؤلفان كتبًا خاصة لأبطالها".

ويرجع الفضل إلى الفيلسوف اليهودى موسى بن يوشع المعروف فى أوروبا "بموسى الزبونى" فى نقل فلسفة ابن باجة أواخر القرن الرابع عشر الميلادى، مما كان لها أكبر الأثر على بعض مفكرى أوروبا كما ذكرنا ونضيف إليهم أيضًا الفيلسوف "بوتيوس داسيا" الذى تاثر بمصنف ابن باجة "تدبير

المتوحد" وقال إن الإنسان يبلغ السعادة القصوى عن طريق الإحاطة بالحقائق العلمية.

ويقول المستشرق الإيرانى "سيد أمير على" نستطيع أن نرى من تصانيف "ابن باجة" التى وردت، المدى المنطلق للفكر الإسلامى فى تلك الأيام.

وهكذا يتبين لنا بعد استعراضنا لحياة ابن الصائغ وآثاره كيف كان مفكراً عظيمًا له خطره فى الحياة الفكرية فى الأندلس، وكيف أنه استوعب ثقافات عصره وكون لنفسه شخصية فلسفية متميزة - رغم ما عاناه من ظروف قاسية - تجلت لنا فيما تركه من آثار فكرية كان لها أكبر الأثر على معاصريه ومن جاءوا بعده من المفكرين وحاز بذلك منزلة وشهرة ليس فى المجتمع الأندلسى فحسب بل فى العالم العربى والأوربى أيضًا.

وهكذا يمكن القول بأن ابن الصائغ قد وضع حجر الأساس فى بناء المدرسة الفلسفية الأسبانية كما يقول الدكتور إبراهيم مدكور(١٩٧).

* * *

هوامش الباب الأول

١ - القفطى: أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص٢٦٥.

٢ - ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء جـ ٢ ص٦٢.

٣ - ابن خاقان: قلائد العقيان ص٣١٣.

٤ - الخوانسارى: روضات الجنات جـ٤ ص ٧١٥.

٥ - ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ٢ص٩.

٦ - الصفدى: الوافى بالوفيات جـ٢ص ٢٤٠.

٧ - ابن العماد: شذرات الذهب جـ٣ ص ١٠٣.

٨ - المقرى: نفح الطيب جـ٩ ص ٢٣٠.

٩ - ابن سعيد: المغرب فى حلى المغرب ص ١١٩.

١٠ - جميع المراجع السابقة، ابن خلدون: العبر ص ٥٨٤. والمراكشى: المعجب ص ٢٣٩ - ٢٤٠ وأيضًا:

Brookklmann,pp 831 Cruz Hernandez Historia De la Filosofiz Espannola, p337.

١١ - ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ٢ ص ٩ حيث يقول "وباجة بالباء الموحدة، وبعد الألف جيم مشددةن ثم هاء ساكنة".

12 - Mongichemli, la Philosophi moral, p.17, Sarton, Introduction To The History of Science, Vol II,P1,p183.

١٣ - عبده الشمالى: دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية ص٣٨١.

14 - S.Munk, Melanges de Philosophie Juive et Arabe pp.383.

١٥ - ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء جـ٢ ص٦٢، ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ٢ ص٩، ابن سعيد: المغرب ص ١١٩.

١٦ - و"الأندلس" كما يقول "القزوينى" جزيرة كبيرة بالمغرب طولها دون الشهر فى عرض نيف وعشرين مرحلة ودورها أكثر من ثلاثة أشهر ليس فيها ما يتصل بالبر إلا مسيرة يومين (القزوينى: آثار البلاد ص٥٠٣).

١٧ - ابن خلكان وفيات الأعيان جـ٢ ص٩ الخُوانسارى: روضات الجنات حـ٤ ص٧١٥ والسرقسطى كما يقول ابن خلكان "بفتح السين المهملة" ويذكر أنها مدينة بالأندلس خرج منها جماعة من العلماء واستولى عليها الفرنج سنة ٥١٢هـ أما الخوانسارى فيقول "سرقسطة على وزن قلنسوة مدينة بالأندلس".

١٨ - والتجيبى كما يقول ابن خلكان "بضم التاء المثناة من فوقها وفتحها وكسر الجيم وسكون الهاء المثناة من تحتها وبعدها ياء موحدة".

١٩ - القلقشندى: نهاية الأرب فى معرفة أنساب العرب ص ص٣٠٠،٣١٦.

٢٠ - ابن حزم: جمهرة أنساب العرب ص ٤٠٣: ص٤٠٤.

٢١ - ابن دحية: المطرب من أشعار أهل المغرب ص٢٤.

٢٢ - والمعتصم بالله هو "أبو يحيى بن معن بن طماوح التجيبى أجلسه بنوعمه التجيبيون مكان أبيه وتمت له الإمارة وسمى نفسه معز الدولة فلما تلقب ملوك الأندلس بالألقاب السلطانية تسمى باسم المعتصم بالله (ابن عذارى المراكشى: البيان المعرب جـ٣ ص١٦٧).

٢٣ - ابن ابى أصيبعة: عيون الأنباء جـ٢ ص ٦٢.

٢٤ - السيوطى الشافعى: بغية الدعاة فى طبقات اللغويين والنحاة ص ٢٠٧.

٢٥ - ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء جـ٢ ص٦٢.

٢٦ - انخل بالانثيا: تاريخ الفكر الأندلسى ص ١٢٢، عبد الله عنان: دولة الإسلام فى الأندلس ص ٢٨٣ وأيضًا د. جودت الركابى: فى الأدب الأندلسى ص٤٧.

٢٧ - دائرة المعارف الإسلامية (مادة ابن باجة) جـ١ ص٩٥، أحمد أمين: ظهر الإسلام جـ٣ ص ٢٣٧، هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٣٤٣.

S Munk, Melannges,p383, Cruz Hernanders, Historia, p337.

٢٨ - ابن الخطيب: الإحاطة فى أخبار غرناطة مجلد ١ ص٤١٢.

٢٩ - عبد الله عنان: دولة الإسلام فى الأندلس ص ٢٨٣.

٣٠ - القفطى: أخبار العلماء ص٢٦٠.

٣١ - المرجع السابق وأيضًا ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ٢ص٩، الخوانسارى روضات الجنات جـ٤ ص٧١٥.

٣٢ - الزركلى: الأعلام ط٢ جـ٨ ص٦.

٣٣ - الزبيدى: تاج العروس جـ٨ص ٣٠٧. "وهذا القول يتفق مع بعض الآيات القرآنية التى حددت سن الرجولة حتى ما بعد الأربعين حيث يقول تعالى" وحتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة" الأحقاف: ١٥ وهذا أقصى بلوغ الأشد وعند تمامها بعث محمد ﷺ وقد اجتمعت حنكته وتمام عقله. وايضًا ما ورد فى قوله تعالى حتى إذا بلغ أشده واستوى" القصص١٤. وفى هذه الآية يقرن بلوغ الأشد بالاستواء وهو أن يجتمع أمره وقوله ويكتهل وينتهى شبابه (تاج العروس: جـ٨ ص ٢٤٣) والملاحظ أن تحديد عمر الإنسان فى المراجع القديمة إلى فترتين شباب، ومشيب يختلف عما تعنيه كلمة شباب فى الوقت الحاضر كما توضحه لنا المعاجم اللغوية. إذ أنها تحدد فترة الغلومية إلى أنها فترة من عشرين إلى ثلاثين سنة."((١) المعجم الوسيط جـ١ ص٤٧٢، (٢) مختار الصحاح ص ٣٢٦، (٣) لسان العرب ص ٤٦٢).

٣٤ - ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ٢ ص٩، الخوانسارى: روضات الجنات: جـ٤ ص٧١٥، رضا كحالة: معجم المؤلفين رقم ٣ ص٦٣، رقم ١٢ص١٣٠.

٣٥ - الأمير شكيب أرسلان: الحلل السندسية ص٧٩.

٣٦ - يفسر بعض المؤرخين اسم سرقسطة "بأن هذا الاسم يرجع إلى شهرة منفردة بالنسج فى منوالها وهى الثياب الرقيقة التى تسمى بالسرقسطية (ياقوت الحموى" معجم البلدان مجلد ١٠ص٢١٣) وقد بنى سرقسطة قيصر رومه (أوغسطس قيصر) وتفسير اسمها قصر السيد لأنه اختار ذلك المكان بالأندلس. (الأمير شكيب أرسلان: الحلل السندسية ص١٩١) وولاية الثغر الأعلى تشمل

جغـرافيـا مدينة سرقـسطة وأعمـالها تطيلة، ووشـقة، ويربشـتر، ولاردة، وأفراغة، وطركونة، وطرطوشة.

٣٧ - المرابطون كلمة مشـتقة من الرباط، والمرابطة هى ملازمـة الثغور للجهاد حـيث يرابط خيل المجاهدين كما فى قـوله تعالى "وأعدوا لهم مـا استطعـتم من قـوة ومن رباط الخـيل (سورة الأنفـال (٨) آية٦٠) كما أنها تفيد انتظار الصلاة بعـد انقضاء صلاة سابقة عليها كمـا فى قـوله ﷺ "فذالكم الرباط" وقـد استـعملت لتـدل على المعنيين فهى بناء يجتمع فيـه من تفرغ للعبادة من الزهاد والصالحين استعداداً للجهاد فى سبيل الله ويسمى من يسكنه مرابطاً.

Maroais, Ribat,Dans L`Enceycopedia De L`Islam.

وأصل المرابطين قبـيلة لمتونة الصنهـاجية وهى أعظم القـبائل البربرية التى كـانت تسكن قلب الصحراء فيمـا بين جنوبى المغرب والسودان (مـورتانيا) وكان شعـارهم اللثام.ولذلك عرفوا بالملثـمين (ابن أبى زرع: روض القـرطاس ص٧٦). وكـانت لمتـونة تدين بالمجوسيـة كسائر القبـائل البربرية لكونها أسلمت فى القـرن الثانى الهجرى وتولى حكمهم الأمير أبى عـبد الله بن تيفاوت اللمتونى، ثم توالى أمراء المرابطين وتوالت فتوحاتهم لسائر أقطار المغرب حتى كـان عـهـد يوسف بن تاشـفـين الذى تولى شـئـون المغـرب ٤٥٢هـ/ ١٠٦٠م حـيث اتسعت رقـعة الدولة المرابطيـة فى عهـده وشملت جميع الأقطار المغربية حتى تونس شرقًا والمحيط الأطلنطى غـربًا، ومن البحـر المتـوسط شمـالاً حتـى حدود السـودان جنوبًا (روض القرطاس ص٩٢، الاستقصاء جـ٢ ص١١٠).

لكن سرعان ما يستجيب ابن تاشفين لدعوة أمراء الطوائف فى الأندلس عقب استيلاء ألفونسو السادس ملك قشتالة على طليطلة سنة ٤٧٥هـ واستنجادهم به، ويتجه صوب الجزيرة الأندلسية من أجل الدفاع عن المسلمين ونصرة الدين الإسلامى.

واتخذ تدخله فى بادئ الأمر طابع الدفاع لكنه سرعان ما تحول إلى أطماع توسعية للدولة المرابطية (عبد الله عنان: دولة ةالإسلام فى الأندلس ص٢٨٨) خاصة بعد أن ذاق هؤلاء البربر ترف الأندلس وثقافتها - ومن ثم فإن المؤرخين يحدثوننا عن طمع ابن تاشفين فى الجزيرة ويذكرون أنه قال يومًا لبعض ثقاته "كنت أظن أنى قد ملكت شيئًا فلما رأيت تلك البلاد (الأندلس) صغرت فى عينى مملكتى (عبد الواحد المراكشى: المعجب ص ٧٤، ابن الخطيب: أعمال الأعلام ص١٦٣) واستطاع ابن تاشفين بعد ذلك إنقاذ أكثر المدن الأندلسية ومد فترة وجود الإسلام فى الأندلس أكثر من قرن من الزمان بإحرازه أعظم الانتصارات على القوات النصرانية خاصة موقعة الزلاقة (٤٧٩هـ ١٠٨٦م) التى كانت سببًا فى ارتداد النصرانية عن الأندلس المسلمة ومهدت السبل لسيطرة المرابطين على أسبانيا حيث جعلتها ولاية مغربية زهاء قرن ونصف من الزمان (عبد الله عنان: دولة الإسلام فى الأندلس ص٣١٢).

٣٨ - المقرى: نفح الطيب جـ٢ ص١١٢ - ص ١٢٥، أيضًا عبد الله عنان. دولة الإسلام فى الأندلس ص١٤.

٣٩ - كان موطنهم الأصلى دورقة وقلعة أيوب فى جنوب سرقسطة ولكنهم فى نهاية القرن الثالث الهجرى استطاعوا الاستيلاء على مدينة سرقسطة بقيادة "أبى يحى محمد بن عبد الرحمن التجيبى"

وكان بنو تجيب من زعماء البيوتات العربية العريقة ولذلك استمروا في قيادة الثغر الأعلى فترة تمتد ما بين ٣٧٩هـ: ٤٣١هـ(٩٨٩م - ١٠٣٩م) فقد كان لبنو تجيب الكثير من العصبة والأنصار (ابن عذارى المراكشى: البيان المغرب جـ٣ص ص ١٧٦، ١٧٧).

٤٠ - مؤسسها هو "أبو أيوب سليمان بن محمد بن هود الجذامى" وهو ينتمى إلى بيت عريق، وجدهم الأعلى هو هود، وهو الداخل إلى الأندلس وينتسب إلى الأزد، ويخص "ابن الأبار" أسرة بنى هود دون غيرها من أسر الطوائف بغلبة الشجاعة والشهامة عليها (ابن الأبار: الحلل السيراء ص٢٢٤).

٤١ - المراكشى: البيان المغرب جـ٣ ص ٣٢٣ - ٣٢٤، أيضًا د. عبد القادر أحمد اليوسف: علاقات بين المشرق والغرب ص١٢.

٤٢ - ابن أبى زرع: روض القرطاس ص٩٣، أيضًا د. عبد العزيز سالم: المغرب الكبيرة جـ٢ ص٦٩٢.

٤٣ - د. أحمد شلبى: التاريخ الإسلامى ص ١٢١ أيضًا:

R. Mendez Pidal. La Espana del cid pp.331.

٤٤ - المراكشى: البيان المغرب ص١٣١.

٤٥ - عبد الله عنان: دولة الإسلام فى الأندلس ص٢٧٧.

٤٦ - الحميرى: الروض المعطار (صفة جزيرة الأندلس) ص٨٥، المراكشى: المعجب ص٤٢.

47 - W. Atklson. A History Spain Portugal p.63-64.

48-W. Monotogemory, Watte, A History of Islamic Spain.p. 95.

٤٩ - الحلل الموشية فى الأخبار المراكشية ص ٦١ وأيضًا الشيخ الناصرى: الاستقصاء جـ٢ ص٦٠.

٥٠ - ابن خلطان: وفيات الأعيان جـ٢ ص٩ أيضًا.

M.S. Hasan al Masume, Islamic Culture Vole35 pp.36.

٥١ - الفتح بن خاقان: قلائد العقيان ص ٣٢٢ أيضًا المقرى: نفح الطيب جـ٩ ص ٢٣٣.

٥٢ - رسالة الوداع: رسائل إلهية ص١١٣.

٥٣ - المقرى: نفح الطيب جـ١ ص ١٠٢.

٥٤ - دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٤١ من الترجمة العربية أيضًا ديلاس أوليرى: الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ص ص ٢٥٠ - ٢٥١.

٥٥ - د. جودت الركابى: فى الأدب الأندلسى ص٢٧.

٥٦ - انظر رسالة الدكتورة سهير فضل الله ابن حزم وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٢٢.

٥٧ - د. غوستاف لوبون: حضارة العرب ص ٢٦٨ من الترجمة العربية.

58 - W.Montogomry Wa, A History of Islamic Spain pp 100.

٥٩ - د. عبد الله عنان: دولة الإسلام فى الأندلس ص ٢٨٤.

٦٠ - عبد الحميد العبادى: المجمل فى تاريخ الأندلس ص١٨٠.

٦١ - انظر رسالة الدكتورة سهير فضل الله "ابن حزم وآراؤه الفلسفية والكلامية ص٢٥.

٦٢ - الخشني. طبقات علماء أفريقيا ص٢١٤.

٦٣ - عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ١٧٣.

٦٤ - ليفي بروفنسال: الإسلام في المغرب والأندلس ص٢٤٨ من الترجمة العربية.

٦٥ - صاعد الأندلسي: طبقات الأمم من ٦٥ - ٦٦.

٦٦ - ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء جـ٢ ص٦٢.

٦٧ - المراكشي: المعجب ص ص ١٦٣، ١٦٤.

٦٨ - ليفي بروفنسال: الإسلام في المغرب والأندلس ص ٢٤٧.

٦٩ - عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس ص ص ٢٨٣، ٢٨٥.

٧٠ - المقرى: نفح الطيب جـ١ ص ص ١٠٢،١٠٣.

٧١ - د. يحيى هويدى: تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية جـ١ ص٢٠١.

٧٢ - الغزالي: إحياء علوم الدين جـ١ ص٣٦.

٧٣ - يوسف أشباخ: تاريخ الأندلس ص٥٠٠ - الترجمة العربية.

٧٤ - ابن طملوس: المدخل لصناعة المنطق جـ١ ص ٨.

٧٥ - عبده الشمالي: دراسات في تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٧٤.

٧٦ - ابن طفيل: ابن يقظان ص٦١.

٧٧ - د. أحمد فؤاد اللاهوني: الفلسفة في الأندلس. مجلة كلية الآداب مجلد ١٥ أحمد أمين: ظهر الإسلام ص ٢٣٢ أيضًا:

Sir Tomas Arnold, The Legeoy of Islam p339.

٧٨ - د. عبد القادر أحمد اليوسف: علاقات بين المشرق والمغرب ص ٢٧٣.

٧٩ - زيغرد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب ص١٥٤.

٨٠ - د. محمد عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص٢٦: ٢٧ أيضًا: كمال اليازجى: أعلام الفلسفة العربية ص٧٦٦.

٨١ - ديلاس أولبرى: الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ص ص ٢٤٥، ٢٥٠، د. إبراهيم بيومى مدكور: أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوروبية (الفصل الخاص بالفلسفة)، صاعد الأندلسى - طبقات الأمم ص ٨٠.

٨٢ - دى بور: تاريخ الفلسفة ف يالإسلام ص ٢٤١ من الترجمة العربية.

٨٣ - ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء جـ٢ ص٦٢.

٨٤ - القفطى: أخبار العلماء ص ٢٦٥.

٨٥ - السيوطى الشافعى: بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة ص ٢٠٧.

٨٦ - ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء جـ٢ ص٦٢.

٨٧ - السيوطى الشافعى: بغية الوعاة: ص٢٠٧، الكتانى: سولة الأنفاس جـ٣/ ص٢٦٤.

٨٨ - الخوانسارى: روضات الجنات جـ٣ص ٧١٥.

٨٩ - ابن سعيد: المغرب فى حلى المغرب ص١١٩.

٩٠ - ابن خلدون: مقدمة العبر: ص٥٨٤.

٩١ - المقرى: نفح الطيب جـ٣ص ١٤١.

٩٢ - ابن طفيل: حى بن يقظان ص ٦١ - ٦٢.

٩٣ - المقرى: نفح الطيب جـ٩ ص ٢٤٠، أيضًا ابن الأبار: الحلل السيراء الهامش جـ٢ ص ٢٧٧، الكتانى: سلوة الأنفاس جـ٣ ص ٢٦٤.

٩٤ - الشيخ الناصرى: الاستقصاء جـ ٢ ص ٥٨ أيضًا المراكشى: البيان المغرب جـ٤ ص ٤٥.

٩٥ - ابن الخطيب: الإحاطة فى أخبار غرناطة مجلد ص٤١٥.

٩٦ - ابن الخطيب: الإحاطة فى أخبار غرناطة ص ٤١٥ - ٤١٦.

٩٧ - المقرى: نفح الطيب جـ١ ص ١٣٦.

98 - S, Munk, Melanges la philosophic Juive et Arave, pp.348- D. Introduvtion to the history of Science, p. 183.

٩٩ - المقرى: نفح الطيب جـ٤ ص ٣٤٥، أيضًا السيوطى الشافعى: بغية الوعاة من ٢٠٧، الكتانى: سلوة الأنفاس جـ٣ ص٢٦٤.

100 - S.Munk, Melanges de Pnilosophie et Arave,p. 386.

١٠١ - الفتح بن خاقان: قلائد العقيان. ص ٣١٨.

١٠٢ - عمر فروخ: ابن باجة والفلسفة المغربية ص٢٤.

١٠٣ - القفطى: أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٢٦٥.

١٠٤ - المقرى: نفح الطيب جـ٩ ص٢٤٠.

١٠٥ - الفتح بن خاقان: قلائد العقيان ص ٣١٢.

١٠٦ - يذكر الدكتور التفتازانى فى كتابه "ابن سبعين" ص ٦٨ أنه توفى ٥٢٢هـ، كذلك الدكتور عبد القادر محمود "فى الفلسفة الصوفية جـ١ ص٤٣٣ يذكر أنه توفى سنة ٥٤٤هـ.

١٠٧ - ابن باجة: كتاب النفس ص ١٤.

١٠٨ - الخوانسارى: روضات الجنات مجلد (ص٧١٥).

Encyclpedia Del`Islam Oruz Hernandez, Historia Deta.

وأيضًا: Tomo III p 750

دائرة المعارف الإسلامية جـ١ ص ٩٥ أيضًا:

Filosofia Espanols, p. 337

١٠٩ - العماد الأصفهانى فريدة العصر وخريدة القصر: جـ٢ ص ٣٣٢.

١١٠ - ابن سعيد: المغرب فى حلى المغرب ص ١٢٠.

١١١ - القفطى: أخبار العلماء ص ٢٦٥.

١١٢ - الفتح بن خاقان: قلائد العقيان ص ٣١٥.

١١٣ - المقرى: نفح الطيب جـ ٩ ص ٢٤٢.

١١٤ - المرجع السابق: جـ٩ ص ص ٣٣٦، ٣٣٧.

115 - Cruz, Hernadez,Historia p.338 (S.Munk Juive pp.384, Audri, Laphilosophie L`Europe medievae p.154

116- Munk, Melange pp.386.Sarton.Introduction p.183.

١١٧ - ابن طفيل: حى بن يقظان ص ٦١ - ٦٢.

١١٨ - انظر مؤلفات ابن باجة: تدبير المتوحد ص٦٥، رسالة الوداع ص١٤٢.. الخ.

١١٩ - ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء جـ٢ ص٦٤.

١٢٠ - السيوطى الشافعى: بغية الوعاة ص ١٠٨، الكنانى: سلوة الأنفاس جـ٣ص٢٦٤.

١٢١ - انظر مؤلفات ابن باجة: تدبير المتوحد، رسالة الاتصال - رسالة الوداع، كتاب النفس - رسالة فى الغاية الإنسان... إلخ.

١٢٢ - د. التفتازانى: ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص٦٩.

123 - Sarton, Introduction VII p I p 133, Cruz Hernanez.. Historia p.337.

أيضًا: ابن أبى أصيبعة عيون الأنباء جـ٢ص ٥١، أنخل بلانثيا: تاريخ الفكر الأندلسى ص ٤٦٩.

124 - M.H. Al Ma`suim. Islamic Culture Vol35pp.38.

١٢٥ - أنخل بلانثيا: تاريخ الفكر الأندلسى ص١٢٣، روزنتال: مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى ص١٥٣.

أيضًا:

Sarton, Introduction VII.P I,p 160,123.

١٢٦ - هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٤٢ - ٣٤٣.

١٢٧ - ابن خلدون: مقدمة ص ٥٨٤ وأيضًا له موشحة أندلسية ذكرها الدكتور جودت الركابى فى مؤلفه "فى الأدب الأندلسى ص ٣١٩".

١٢٨ - ابن الخطيب: الإحاطة فى أخبار غرناطة ص ٤١٥ أيضًا ابن خلدون: مقدمة ص ٥٨٤.

١٢٩ - الزركلى: الأعلام جـ ٨ ص٦.

١٣٠ - البغدادى: هدية العارفين. مجلد٦ ص٨٧.

١٣١ - ابن خاقان: قلائد العقيان ص٣١٩.

١٣٢ - العماد الأصفهانى: فريدة العصر جـ٢ ص ٣٢٣، فنح الطيب للمقرى ص٢٨، العلوى: مؤلفات ابن باجة ص١٥١.

١٣٣ - د. مصطفى حلمى: مجلة تراث الإنسانية (تدبير المتوحد) مجلد ٣ عداد ١١ ص ٨٢٠.

وانظر أيضًا:

جمال الدين العلوى: مؤلفات ابن باجة ص ١٤٣ - ١٤٥.

١٣٤ - أحمد أمين: ظهر الإسلام جـ٣ ص ٢٤٢.

ويبدو أن هذه الأبيات لابن طفيل وليست لابن باجة وقد نسبها أحمد أمين خطأ لابن باجة انظر المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ص ٢٤٠، ٢٤١).

135 - Sarton, Introduction.VII, p I, pp. 58. M. H. AI masomi, Islamic Culture Vol 35p`37.

136- W. Montoge mery, watte, A History of Islamic Spain, pp 137.

١٣٧ - ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء جـ٢ ص ٦٣ " ويضيف ابن أبى أصيبعة أنه من غرناطة وسافر من المغرب وتوفى بقوص".

١٣٨ - ملحق رسائل ابن باجة الإلهية ص ١٧٣.

١٣٩ - المراكشي: المعجب ص ص ٢٣٩، ٢٤٠، ابن الخطيب" الإحاطة ص ٤١٩ الشيخ الناصرى: الاستقصاء جـ٢ ٥٨.

١٤٠ - ابن طفيل" حى بن يقظان ص ٦٢.

١٤١ - ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء جـ٢ ص٦٤.

١٤٢ - د. محمد صغير حسن المعصومى: مجلة مجمع اللغة العربية. مجلد ٤٢ جـ٢ ص ٢٥٥.

١٤٣ - د. محمد بيصار: فى فلسفة ابن رشد: "الوجود والخلود" ص٣٥.

١٤٤ - ابن سعيد: المغرب فى حلى المغرب ص ١٢٠ "دعاه المقرى فى النفح أبا الحسين على بن الحمارة جـ٢ ص ٥١٧، وذكره ابن دحية فى "المطرب" ودعاه الوزير أبا عامر بن الحمارة ص ٨٤. وذكره الصفدى فى "الوافى" فدعاه أبو بكر بن الحمارة جـ٢ ص ٢٤٢.

١٤٥ - الصفدى: الوافى بالوفيات جـ ٢ ص ٢٤٢.

١٤٦ - ابن سعيد: المغرب فى حلى المغرب ص ص ١٠٩، ١١٠.

١٤٧ - رسائل ابن باجة الإلهية: تحقيق د. ماجد فخرى ص ١٦ من المقدمة.

١٤٨ - ابن بسام: الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة جـ١ ص ١٤٢.

149 - S, Munk, Melanges de Philosophie Juive et Arave p.386.

150-M. C.Hernandez, Historiade la Filoso Fia Espanola p. 343.

151- Leclerc, Historia de la Medcine Arabe p.2,p.75.

وانظر أيضًا:

جمال الدين العلوى: مؤلفات ابن باجة ص ص ٢٦، ٢٧.

(*) وقد اعتمدنا فى ذكر هذه المجموعة على الملحق الخاص الذى أورده الدكتور ماجد فخرى فى نهاية كتاب رسائل ابن باجة الإلهية، كما اعتمدنا أيضًا على ما أورده ابن أبى أصيبعة إذ أنه اضاف إلى هذه المجموعة رسائل أخرى لم تشتمل عليها مجموعة ابن الإمام.

١٥٢ - ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء جـ٢ ص ٦٤..

153 - Cruz, Herandez, Historia p. 344 (Sarton Introduction VII, p1, p 183)

١٥٤ - وقد ظهرت قبل ذلك ترجمة إنجليزية للكتاب سنة ١٩٤٥ فى مجلة الجمعية الملكية الأسيوية من وضع د. م. دنلوب.

١٥٥ - ابن رشد: تلخيص كتاب النفس: ص ٩٠

156 - M.Asin - Palacios, El Re Gimen Delsolitaria p.10-13.

١٥٧ - انظر د. ماجد فخرى. رسائل ابن باجة الإلهية ص ٩٩: ١٠٤.

١٥٨ - وهذه الرسالة نشرت أيضًا للمرة الأولى ضمن كتاب الدكتور ماجد فخرى رسائل ابن باجة الإلهية انظر ص ص ١٠٧، ١٠٩.

159 - Cruz. Hernandez, Historia, p.345.

١٦٠ - مجلة الأندلس. الجزء الثامن سنة ١٩٤٣ ص ص ١: ٨٧.

١٦١ - انظر رسائل ابن باجة الإلهية تحقيق الدكتور ماجد فخرى ص ص ١١٣. ١٤٣.

١٦٢ - نشرها الدكتور ماجد فخرى فى مجلة الأبحاث بعنوان "رسائل ابن باجة الفلسفة" آذار سنة ١٩٦٤ ص٢: ١٥، ثم نشرها ضمن رسائل ابن باجة الإلهية سنة ١٩٦٨ ص ١٤٧ - ١٥٢.

163 - Al. Andalus- Vol. VIII- 1942- Face Ip.9-23.

١٦٤ - د. أحمد فؤاد الأهوانى: تلخيص كتاب النفس ص ص ١٠٢، ١١٨.

١٦٥ - انظر رسائل ابن باجة الإلهية ص ص ١٥٥، ١٧٣.

١٦٦ - دائرة المعارف "بيروت" فريد جبر جـ٩ ص ٤٦٥.

١٦٧ - د. محمد صغير المعصومى: مجلة مجمع اللغة العربية. مجلد ٤٢ جـ ٢ص ٢٥٥.

١٦٨ - فريد جبر: دائرة المعارف أرسطو والأرسطية عند العرب "جـ ٩ ص ٤٦٢.

١٦٩ - د. محمد صغير المعصومى: مقدمة كتاب الكون والفساد ص٨.

١٧٠ - د. ماجد فخرى: رسائل ابن باجة الإلهية ص ٢٢ من المقدمة.

١٧١ - أرسطو طاليس: الطبيعة. تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ص ١٨.

١٧٢ - ابن باجة. كتاب النفس ص ٢٥.

١٧٣ - ابن باجة: كتاب النفس ص ١٠٥.

١٧٤ - المرجع السابق ص ١٠٨.

١٧٥ - رسالة الاتصال: رسائل الإلهية ص ١٧٣.

١٧٦ - المرجع السابق: ص ١٧٢.

١٧٧ - ابن طفيل: حى بن يقظان ص ٦٢.

١٧٨ - ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء جـ٢ ص٦٢.

١٧٩ - انظر الصفدى: الوافى بالوفيات ت جـ١ ص ٢٤٠.

١٨٠ - د. التفتازانى: ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٧٥.

١٨١ - هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٣٣٤ من الترجمة العربية.

١٨٢ - المرجع السابق ص ٣٥٠.

183 - E.Gilson La Philosophie A ge. P.357.

١٨٤ - قدرى حافظ طوقان: مقام العقل عند العرب ص ١٦٩.

أيضًا د. إبراهيم مدكور: أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوربية ص ص ١٥٦، ١٥٧.

١٨٥ - د. عمر فروخ: ابن باجة والفلسفة المغربية ص ٣١.

١٨٦ - أرنست رينان: ابن رشد والرشدية ص ١١٤ من الترجمة العربية.

187 - S. Munk. Melangede Philosophia Juive et arabe, p413.

188- Cruze, Herandez, p.343.

١٨٩ - ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص٩٠.

١٩٠ - د. التفتازانى: ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص٨٦.

١٩١ - هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٥٠ من الترجمة العربية.

192 - Etene Gilson, La Philosophie Au Moyen Age p.357.

١٩٣ - د. عمر فروخ. عبقرية العرب فى العلم والفلسفة ص ١١٩.

١٩٤ - سيد أمير على: روح الإسلام ص ٤١٤.

١٩٥ - د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية. ص٥١، كمال اليازجى: أعلام الفلسفة العربية ص ٧٧٥.

* * *

الباب الثانى

العالم

ويتضمن فصلين:

الفصل الأول: الفلسفة الطبيعية.

الفصل الثانى: النفس.

الفصل الأول
الفلسفة الطبيعية

ويتضمن العناصر الآتية:

القسم الأول: مبادئ الموجودات الطبيعية

القسم الثانى: لواحق الأجسام الطبيعية

القسم الثالث: العالم الطبيعى

تمهيد:

اهتم ابن باجة بفلسفة أرسطو الطبيعية اهتمامًا كبيرًا، وعنى بشرحها وتفسيرها، فشرح له كتاب "السماع الطبيعى" وكتاب "الآثار العلوية" و"الكون والفساد" كما أنه وضع عدة مؤلفات فى الزمان، والكائنات الحية، والأسطقسات وماهية الشوق الطبيعى. تأثر فيها بآراء أرسطو فى طبيعياته، وكانت له آراء متناثرة فى ثنايا مؤلفاته تدل دلالة واضحة على أنه اهتم بالعلم الطبيعى وبرع فيه فهو قد عالج هذا الموضوع فى سياق مؤلفه "النفس" معالجة إلمامية تشير على سبيل الإيجاز والتلميح إلى مختلف القضايا التى عرض لها كبار فلاسفة اليونان والمسلمين.

ونحن فى دراستنا "لمذهبه فى الطبيعة" اعتمدنا اعتمادًا كليًا على أقواله التى وردت فى كتاب "النفس"، كما اعتمدنا على هوامش كتاب النفس والتى ركز فيها الدكتور "محمد صغير المعصومى" على كتاب السماع الطبيعى لابن باجة، والذى لم ينشر بعد بالإضافة إلى كتاب "ابن الصائغ" الكون والفساد(١).

ولما كانت القضايا التى تناولها قضايا موجزة وتكاد تكون إشارات فقد آثرنا عرضها مع التوضيح والاستعانة بآراء من سبقوه خاصة الفارابى وابن سينا من المسلمين، وأفلاطون وأرسطو من اليونانيين. وقد أشرنا إلى ذلك فى هوامشنا فإذا كان أرسطو ومن تابعه من فلاسفة المسلمين كالفارابى، وابن سينا قد اهتموا قبل أن يغوصوا فى مشكلات الطبيعة بإبراز مبادئها، والعناصر اللازمة للأجسام الطبيعية والتى هى أسبابها من جهة (الهيولى - الصورة - العدم) وما يتبع هذه الأمور الطبيعية والتى هى لواحقها من جهة أخرى (الزمان - المكان - الحركة - الخلاء - اللاتناهى) بحيث نجد أن العلم الطبيعى

عندهم لا يكون علمًا إلا إذا كان علمًا بمبادئهـا" والعلم اليقين بالطبيعة يكون من العلم بمبادئها"[٢].

فإن ابن باجـة قد اهتم أيضًـا فى دراستـه لمشكلات الطبيعـة بإبراز هذه المبادئ التى يـقوم عليهـا علم الطبيـعة. لكنه بدأ بحـثه للطبيـعة مـستخـدمًا الأسلوب المنطقى مـتدرجًـا منه حـتى يصل إلى كنه علم الطبـيعـة. ذلك أن موضـوع الطبيعـة عند ابن باجة هو (الوجـود المادى أى الموجودات المتحـركة حركة محسوسة. ويمكن إدراكها بحواسنا الظاهرة) لكن هدف دراسته للطبيعة إنما هو الوصـول إلى معرفـة مبـادئها وعللهـا، حتى يمكن تـفسيـر الظواهر الطبـيعـية. ووجـد ابن الصائغ أن ذلك يكـون عن طريق المنطق الذى هو آلة العلوم إذ أنه ينبه على الأصول التى يحتاج إليها كل علم[٣].

والمبدأ الأساس الذى تقـوم عليه طبيعـيات ابن باجة هو مبـدأ الحركة. فهذا المبدأ يتـغلغل فى ثنايا مذهبه الطبيعى وفى المبادئ التـى يقوم عليها علم الطبيعة وخاصة تركيب الموجـود الطبيعى وكيف أن الجركة هى أساس كل علة من العلل إذ أن تقريره لمبـدأ العلل يدل دلالة واضحة على أنها ليـست مبادئ صورية وإنما هى مـبادئ حركيـة تتكامل كلها من أجل إظهار الشىء فى حـيز الوجود.

ومن أجل ذلك يهتم ابن بـاجة بدراسة الحركـة ويفترض وجـود الزمان والمكان واللامتناهى لأنه بدون هـذه الأمور لا يمكن تصور الحركـة. وسوف يتضح لنا كيف طبق ابن الصائغ مـبادئ الرياضة والهندسة والمنطق على فكرته فى الحركة والزمـان والمكان واللاتتناهى وكيف أنه حدد نوعى الحركـة (الحركة المستقيمة، والحركة الدائرية) بناء على مبادئه فى الرياضة والهندسة كذلك فيما يتعلق بالمقولات وأى المقولات تقع فيها الحركة. يتضح لنا كيف ربط ابن باجة بين المنطق والفلسفة.

ثم يتناول ابن الصائغ دراسة العالم ويتخذ من تاليف العالم من العناصر الأربعة، ومن حركة النقلة أساسًا لتقسيمه إلى عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر ويبين خصائص كل منهما. وينتهى إلى إثبات قدم العالم وأنه موجود من الأزل وإثباته مبنى على أساس تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها.

* * *

١ - القسم الأول: مبادئ الموجودات الطبيعية:

أولاً: مدخل نظرى لدراسة العلم الطبيعى:

تعد معرفة الحدود ومعانيها أساسًا لمعرفة الشىء وقد اهتم ابن باجة بذلك وذكر* : أن العلم بشىء من الأشياء لا يكون تامًا إلا إذا علم بما يدل عليه الحد(٤) والحد كما عرفه ابن باجة "هو ما يدل على ماهية الشىء أى جنسه القريب وفصله(٥) وعلى هذا فإن المعرفة التامة بالحد لا يمكن أن تكون إلا عن طريق معرفة الجنس القريب للشىء وفصله ومن المعانى الأساسية للحد أن يقال بتقديم وتأخير.

١ - فحين يقال بتقديم يكون مؤلفًا من الأسباب المؤدية إلى وجود الشىء على أن هذه الأسباب ليست على درجة واحدة فقد تكون أسبابًا قريبة أو أسبابًا بعيدة، بالذات أو بالعرض.

٢ - وإذا قيل بتأخير فهو يتألف من اللواحق، التى تكون بدورها إما قريبة وإما بعيدة ذاتية أو غير ذاتية(٦).

فمعرفتنا للشىء إذن تتحدد طبقًا لمعرفتنا بأسبابه القريبة والبعيدة، ثم بمعرفة لواحقه.

أ - الأسباب:

أن معرفة خصائص شىء من الأشياء مرتبطة كما يرى ابن الصائغ بمعرفة المادة التى يتكون منها هذا الشىء وبمعرفة الصورة التى يكون بحسبها الشىء ومعرفة المكون الذى كونه، ومعرفة غاية المكون من تكوينه.

فهناك إذن أربعة أسباب (علل) وهى: المادة - الصورة - الفاعل - الغاية هذه الأسباب ليست كما ذكرنا على درجة واحدة فقد تكون خاصة وفى

هذه الحالة نراها تقتضى مادة معينة وفاعل معروف. وصورة وغاية محددتين. حتى يظهر الشيء إلى حيز الوجود.

وقد تكون عامة وفى هذه الحالة لا تقتضى تحديد معين لكل سبب من الأسباب بدرجة واحدة لتحديد الشيء.

أما درجة اليقين فى هذه الأسباب فلم يجعلها ابن الصائغ على درجة واحدة ولكنه ذكر أن العلم بالأسباب الأولى التى هى (المادة - الصورة - الفاعل) واضح فى حين أن العلم بالسبب الرابع (الغاية) مشكوك فيه[٧]. ومرجع ذلك أننا نعلم أن أى شيء لا بد لوجوده من سبب مادى وصورى وفاعل. ولكننا لا نسطيع أن نجزم بأن هناك غاية من كونه هذا بالإضافة إلى أن الحد الأحرى بالتقديم فى نظر ابن باجة هو ما كان مؤلفًا من الأسباب الخاصة، أما الحدود المؤلفة من الأسباب العامة فيجب أن تؤخر عنها.

وهذا يؤكد ما ذكرناه من أن الأسباب الخاصة تكون محددة أما الأسباب العامة فليست إلا تجريدات من الخاصة، وأحرى بها أن تكون مبادئ تفكير[٨].

هناك أيضًا تفرقة بين الأسباب من ناحية القوة والفعل والأسباب بالفعل هى الأحرى بالتقدم فى نظر ابن باجة على الأسباب بالقوة، والأسباب بالفعل لا تعدو أن تكون تجريدًا عقليًا. والأسباب من جهة ثالثة قد تكون أسبابًا قريبة أو أسبابًا بعيدة[٩].

ب - اللواحق:

لكن معرفة الأسباب لا تكفى وحدها لمعرفة الشيء المعرفة التامة. وهى وإن كانت مقدمة على معرفة اللواحق فهى ليست المعرفة كلها. فلابد إذن من تكامل وجود الأسباب واللواحق حتى نتمكن من معرفة الشيء معرفة تامة.

وتتلخص هذه اللواحق فى البحث والاستفهام عن حقيقة هذا الشىء وهل هو واحد أم كثير، وإذا فرض أنه واحد فهل هو ذو أجزاء. أم ليس بذى أجزاء فإذا كان لا أجزاء له، فهل هو ذو قوى متعددة، أم هو ذو قوة واحدة، وإذا افترضنا أنه كثير فهل هذه الكثرة موجودة فى جميع أجزائه، أم تكون الكثرة منه على نحو يكون فى كل جزء ومنفصل بعضها عن بعض؟

ولا شك أن الوقوف على حقيقة هذه التساؤلات يؤدى بنا إلى معرفة جانب من جوانب الشىء بوجه من الوجوه، وبحيث تصبح معرفة لواحقه من أسباب الوقوف على معرفة حده.

حقيقة الحد:

وهكذا يتضح لنا أن معرفة الحد لا تكون إلا بمعرفة أسبابه ولواحقه. أما تحديد هذا الحد فإنما يكون بمعرفة جنسه القريب وفصله.

إلا أن ابن باجة يرى أن الحد لا يمكن أن يأتلف ما لم يوجد الجنس الذى يوصف به، أما إذا وضعنا حداً لم يأتلف من جنس الشىء فإن أجزاءه يدل عليها بأسماء مشتقة(١٠) وعندئذ يكون الحد ناقصًا ولا يؤدى إلى المعرفة الواضحة التامة، إذ أن الجنس يعتبر أدق دلالة من الاسماء المشتقة منه، وكل من الجنس والفصل يوجهان فى تحديد "الحد" وجهًا مخالفًا للآخر.

فالجنس حينما يحصل على الشىء ويصفه فهو السبيل إلى التحديد، إلا أن هذا التحديد الذى يقوم به الجنس لا يغنى عن تحديد الفصل، وإذا نظرنا إلى الحد. والجنس، والفصل مجتمعين وجدنا بينهم علاقة على وجهين من وجوه النظر:

الوجه الأول: أن ننظر إليهم مجتمعين على أنهم حقيقة خاضعة للتأمل.

الوجه الثاني: أن نقيس كل من الجنس والفصل بالنسبة إلى الحد.

ففى الحالة الأولى: وهى دلالة كل من الجنس ولافصل على المجتمع منهما، نلاحظ أن العلاقة بين الجنس (حيوان) والفصل (ناطق) هى علاقة ما هو بالقوة بما هو بالفعل أى علاقة المادة بالصورة(١١). فالجنس (حيوان) يظل بالقوة ولا يصبح إنسانًا إلا عن طريق الفصل (ناطق) فكأن الجنس (حيوان) هو المادة وكأن الفصل (ناطق) هو الصورة التى تطبع المادة بطابعها فينتج منهما (الإنسان).

وتتشابه نسبة الفصل إلى الحد مع نسبة الجنس إلى الفصل، فالفصل هو الحد بالقوة على نحو شبيه بوجود الأجزاء فى الكل بالقوة(١٢). والفصل (ناطق) هو وجود بالقوة للحد (حيوان ناطق) بل (الناطق) هو المادة، (والحيوان الناطق) هو الصورة وبذلك نرى تدرجًا بين الجنس والفصل والحد من حيث الانتقال من القوة إلى الفعل، وهو تدرج تكون مكانة الجنس فيه "فى أسفل درجات السلم" فى حين يمثل الحد "أعلى درجاته".

أما فى الحالة الثانية: وهى قياس كل من الجنس والفصل بالنسبة للحد فإننا نرى أن الجنس بمفرده والفصل بمفرده يمثلان الحد بالقوة من حيث هما جزءًا المحدود(١٣) ولكنهما يختلفان فيما بينهما فحقيقتهما ليست واحدة. فبينما نجد الجنس نتيجة برهان يكون الفصل مبدأ برهان (فالحيوان). (والناطق) حدان بالقوة (للإنسان) ولا يصبح حد (الإنسان) حدًا بالفعل إلا بهما معًا (أى الحيوان الناطق) ولكن حد الإنسان ينبغى أن يبدأ بالناطق وينتهى إلى الحيوان لأننا إذا أردنا: أن نعرف حقيقة الإنسان. كان لا بد لنا أن نتوقف عند الصفة التى يتميز بها سائر الكائنات وهى (النطق) ويجعلها نقطة البدء فى البرهان. وعندما نتوقف عن النطق فى الإنسان نلاحظ أنه مرتبط بوجود الأعصاب والدماغ وهذه مرتبطة بالدم والغذاء والحس.. إلخ أى بالحياة عامة. وعند هذا الحد نصل إلى الجنس (حيوان) فيكون نتيجة البرهان كما

كان النطق مبدأ البرهان. وهكذا نرى أن الفصل أعلى رتبة من الجنس بقياس كل منهما إلى الحد.

ونلاحظ أن هذه الفروق الجوهرية تتضح بصورة أدق عندما يتناول ابن باجة دراسة العالم وعناصره وتركيباته، ثم دراسة النفس والتدرج بها من نفس نباتية إلى نفس إنسانية وخصائص كل نوع منها "على نحو ما سيتضح ذلك بعد عرضنا لهذا الباب".

ثانيا: تعريف علم الطبيعة:

إذا كانت الفلسفة فى نظر ابن باجة هى "الصناعة المشتملة على الموجودات من حيث تعلم علمًا يقينيًا وأقسامها بحسب أقسام الموجودات" فإن العلوم التى تندرج تحتها يختص كل واحد منها بالبحث فى الموجودات لكن من جهة معينة.

فإذا كان العلم الإلهى: يشتمل على الموجودات التى هى الأسباب القصوى لجميع الموجودات وهى التى ليست بأجسام ولا فى أجسام.

وإذا كان العلم الإرادى: يشتمل على الموجودات الكائنة بإرادة وهى الفضائل، والرذائل.

وإذا كان العلم الرياضى (التعاليم) يشتمل على الموجودات المنتزعة من المواد والتى يمكن تقديرها كميًا.

وإذا كان المنطق يشتمل على جميع اللواحق العارضة فى ذهن الإنسان للموجودات عند نظره فى كل موجود منها بحيث يمكن عن طريق المنطق إدراك الصواب والحق فى هذه الموجودات.

إذا كان كل علم من هذه العلوم يبحث فى الموجودات من زاوية محددة فإن "العمل الطبيعى" وإن كان صناعة نظرية، إلا أنه يبحث فى الأجسام

الطبيعية وفى الأعراض المتغيرة. أى يشتمل على الموجودات التى وجودها بإرادة الإنسان فيبحث فى الأجسام المحسوسة المؤلفة من الصور والمواد وأيضًا فى لواحقها من جهة الصور والمواد(١٥).

معنى ذلك أن العلم الطبيعى إذا كان موضوعه هو الجسم. فإن اهتمامه بدراسة الجسم لا يكون من جهة إثبات وجوده وهل هو جوهر أم لا؟ وهل هو مؤلف من الهيولى والصورة لأن بحث فى ذلك إنما يعد من سمات موضوعات العلم الإلهى. لكن ابن باجة فى العلم الطبيعى يهتم بالبحث فى مبادئ الموجودات ليس سعيًا وراء إثباتها لكن من أجل الوصول إلى حقيقة ماهية الجسم، ومدى قبوله لمبدأ الحركة، والتغيرات التى تطرأ عليه، وتوضيح أى العناصر التى يتركب منها عالم السموات، وأى العناصر يتركب منها عالم الكون والفساد، أى أنه يحاول عن طريق "علم الطبيعة" الذى هو علم نظرى تفسير الظواهر الطبيعية تفسيرًا عمليًا يستند فيه إلى العقل.

وإذا كان علم الطبيعة يهتم بدراسة الحركة، فذلك لأنه بدون دراستها لن يتسنى لنا تفسير ظواهر الطبيعة والكون. طالما أن الحركة هى محورها الذى تدور حوله. فهى أصل التغير، والزمان، والمكان يرتبط بها أيضًا، يقول ابن باجة مبينا وجود الحركة "أن كل موجود كائن فاسد فله فعل(١٦) يخصه ومن أجله كان.. وبذلك صار جزءًا من أجزاء العالم فإن الطبيعة لم تفعل شيئًا باطلاً"(١٧) ويرى أيضًا أن القوة المتحركة لا بد لها من أن تكون فى جسم بالضرورة إذ أن كل متحرك لا بد له من أن يتحرك فى مكان منقسم بحيث يقطع قسمًا منه فى قسم من الزمان، فالحركة لا تكون على ما لا ينقسم. والمتحرك لا يتحرك إلا إذا كان منقسمًا(١٨).

ولا شك أن ذلك يجعلنا نقرر أن المبدأ الجوهرى لموضوع علم الطبيعة عند "ابن باجة" كما هو عند "أرسطو" هو مبدأ الحركة. فليس فى الطبيعة شىء أظهر من الحركة فى جميع صورها.

ويتأكد لنا هنا القول من تعريف ابن باجة للطبيعة بأنها "استكمال لجسم طبيعى لا يقترن فيه المحرك بالذات، فما يتحرك يتحرك بجملته دون آلة"[١٩].

فإذا حاولنا تحليل هذا المضمون الذى ينطوى عليه حد الطبيعة، وجدنا أن كل لفظ من الألفاظ التى تندرج تحت هذا التعريف تحمل فى طياتها تسليمًا مقدمًا بمبدأ الحركة فى الطبيعة. فالأجسام، والمتحرك والمحرك، والاستكمال كلها تدل على وجود الحركة.

أ - نوعا الأجسام:

لقد ذكرنا أن موضوع علم الطبيعة هو الأجسام ولكن هل المقصود أن كل الأجسام ينطبق عليها هذا التعريف؟ فى الواقع لا. لأن ابن باجة حدد مقصوده بالأجسام الطبيعية ومن أجل ذلك نجده يميز بين نوعين من الأجسام.

١ - أجسام صناعية: وهى التى لا يتحقق وجودها إلا إذا كانت هناك إرادة تشكلها وتسعى إلى خلق وجودها مثل الكراسى. والسرير، فالخشب أو أى مادة أخرى لا يمكن أن تصبح كرسيًا ولا سريرًا ولا أى شىء مصنوع إلا إذا توفر عنصر الإرادة التى تتدخل فى تشكيله بأى صورة كانت.

٢ - أجسام طبيعية: وهى التى تخضع لما يجرى فى الطبيعة من حوادث وظواهر وأحوال فينطبق عليها أحوال الطبيعة من كون وفساد. مثل الحجر، والفرس، والنخلة.. إلخ[٢٠].

وعلاوة على ذلك فإن الأجسام الطبيعية والأجسام الصناعية تختلف فيما بينها من حيث قوتها على الحركة والسكون، فبينما نجد الموجود الطبيعى

حاصل فى ذاته عى مبدأ حركة وسكون نجد الأجسام الصناعية ليس فيها قوة الحركة والسكون فالسرير لا يتحرك بما هو سرير أصلاً، ولا يتحرك الخشب بقوة فيه حتى يصير سريراً ولكنه يتحزك ما دام المحرك له موجوداً. ومن خصائص محركها أنه متناه وهو صناعة وليس بطيعة[٢١] هذه الأجسام الصناعية إذن ليس فيها اى نزوع طبيعى للحركة، فإن تحركت فإما أن تتحرك بالمواد المركبة منها، وأما بفعل الصانع. أما الأجسام الطبيعية فحاصلة فى ذاتها على مبدأ حركة وسكون بالإضافة إلى المكان أو النمو أو الذبول أو الاستحالة (أى بالإضافة إلى سائر الأعراض واللواحق التى تلحق بها)[٢٢].

ولا شك أن هذه التفرقة بين الأجسام من ناحية خصائصها ومبدأها إنما يؤكد المبدأ الجوهرى الذى تقوم عليه دراسة الطبيعة عند ابن باجة باعتبار أنها تقوم على مبدأ الحركة.

ب - المحرك والمتحرك:

أما ما يقصده ابن باجة بعدم اقتران المحرك بالمتحرك فإننا نوضحه على الوجه التالى:

لما كان كل موجود لا بد وأن يقترن فيه محرك ومتحرك "إن الجسم الطبيعى مؤلف من المحرك والمتحرك[٢٣]" فإن الموجود أما أن يكون متحركًا بالقسر[٢٤]. فما يتحرك بذاته فهو يتحرك بالطبيعة. أما المتحرك حركة قسرية فهو فى الواقع والمتحرك من خارج يعدان شيئا واحداً، لأن المتحرك حركة قسرية يفترض أنه ليس متحركًا من ذاته بل من خارج أى متحرك بغيره. وما هو متحرك بغيره نجد أن المحرك فيه غير المتحرك فالأجسام إذا تحركت إلى مواضعها التى لها بالطبع كان معنى ذلك أنها كانت فى مواضع خارجة عن الطبع، إلا أن القوة التى فى طبعها هى التى حركتها فالحجر مثلاً من جهة أنه بالقوة يتجه إلى أسفل ويحرك عن طريق أنه ثقيل، فالمتحرك فيه هو القوة

على الاتجـاه إلى أسفل والمحرك هـو الثقل، ولذلك يتـحرك بنحـو واحد من الحركة بالطبع الذى هو فيـه. فإذا كان الحجر قد تحرك بطباعـه فإنه قد يتحرك حركـة مضادة لما له بالطبع كـأن نقذف به إلى أعلى لكن لا تكاد قـوة القذف تفقد من حدتها بعد بلوغ أقصى حد لها حتى يتحرك الحجز إلى أسفل وفقًا لما له بالطبع ويكون ثقله هو المحرك فى هذا الاتجاه(٢٥).

ولا ينبـغى لنا أن نفـهم من هذا القـول أن هناك تضـادًا بين المحـرك، والمتحرك إذ المتحرك هو قوة المحرك فقط. والحركة موجودة فى المتحرك بالقوة ولكنها لا تصبـح فيه حركة بالفـعل إلا بفعل المحرك. وهذا يعنى أن الطبـيعة تقال على كل قوة يصدر عنها فعلها بلا إرادة فيكون اسم الطبيعة هنا يقصد به المبدأ الفاعلى الذى يصدر عنه فى الأجسام أفعال وحركات على طريقة واحدة إلى جهة واحدة.

أما الكائنات الحـية ذوات الأنفس فإننا نجدها خلافًـا لذلك هى كائنات متحركـة بذواتها ومن تلقائها(٢٦) فالنفس مثلاً فى الجسـم محركة ولكنها مع ذلك مسـتقلة عن المتحـرك (البدن) وفى هذه الحـالة نجد أن المحرك لا يقـترن بالمتحـرك بالذات، وهذا ما يدعو ابن باجة إلى التـفرقة بين المحرك والمـتحرك وعدم توحيدهما معًا "فإن المحرك ضرورة يجب أن يباين المتحرك"(٢٧) إلا أن التمـيز بين المحرك والمتـحرك قد يكون من الصـعوبة بحيث يخـتلط الأمر فى بعض الأحيـان وقد نبه إلى ذلك ابن باجـة وقال لا ينبغى أن نعتـقد أن هناك تضادًا بين المحرك والمتحرك، إذ المتحرك هو قوة المحرك فقط(٢٨).

جـ - الاستكمال:

لما كانت الأجسام منها صناعية ومنهـا طبيعية. كان لا بد لصورها أيضًا من أن تكون أما صناعية وأما طبيعية والفرق بين هذين النوعين من الصور إنما يكمن فى القوة على التحريك.

فمن خصائص الصور الصناعية كما رأينا أن موادها ليس فيها قوى تحرك بها الأجسام ويتحرك بها الأجسام أيضًا على أنها المحركة. فالصور بالجملة هى كمالات الأجسام التى فيها[٢٩] ولكن الصور ليست فى الأجسام التى هى فيها كمالات فقط بل هى كمالات متمكنة فيها كالملكات، والكمال الذى على هذا النحو يسميه ابن باجة استكمالاً وهو الذى يبقى فيه المتغير واحدًا بعينه دون أن يتطرق التغير إلى جوهره[٣٠].

ولما كانت الصورة هى الكمال على أساس أن الشىء أو الفعل لم يكن موجودًا ثم استحال إلى وجود فإن الانتقال هنا إنما هو حركة.

أما قوله "فما يتحرك بجملته دون آلة" فإنما يدل على أن الطبيعة تحرك بذاتها ودون قاسر لها لأنها تتحرك ولا يمكن أن يعرض لها عائق من العوائق بحيث يفسد حركتها.

فإذا كنا قد أثبتنا أن موضوع علم الطبيعة ليس هو الجسم الصناعى وإنما هو الجسم الطبيعى الذى له مبدأ حركته من ذاته فإن كل جسم له هذه الخاصية إنما هو مركب من مادة وصورة كما سنوضح ذلك فيما بعد. وهما معًا هما اللذان يكونان ماهية الجسم أو جوهره[٣١] ولذلك نرى ابن الصائغ يصف كل من المادة والصورة بالطبيعة بادئ ذى بدء لكنه لا يلبث أن يعود ويقيم بينهما ميزان التفاضل متابعًا أرسطو فى ذلك فيقول "لكن الصورة أخلق أن تكون طبيعة من المادة"[٣٢] وإن كان يقول "لكنهما معًا سببان لكل جسم طبيعى"[٣٣].

ولا شك أن تعريف ابن باجة "للطبيعة وللعلم الطبيعى" إنما يرتبط بأجزاء كثيرة من فلسفته الطبيعية، فهو يرتبط برأيه فى "المادة والصورة" من حيث إنه يبحث فى الأجسام المحسوسة المتحركة المؤلفة من الصور والمواد.

كما يرتبط برأيه فى "العلل" إذ أن العلل هى التى تـوجد للشىء المتحرك من ذاته. كما ترتبط بفكرة القوة والفعـل وهى فكرة تتغلغل فى الجسم، والحركة والمقولات وقـد حاول إثبات هذه الـفكرة بالنسبة للمـوجود حتـى ينتهى إلى مقـارنة الصورة للمادة. فـمن المحال أن يكون الشىء بالقـوة من كل وجه أى من المجال أن يكون هيولى على الدوام إذ أن معنى ذلك بطلان التـغير وانتفاء الحركة وبالجملة الكون والفساد(٣٤).

ثالثا: مبادئ الموجودات الطبيعية:

لقد اتضح لنا من تعريف ابن الصـائغ للطبيعة أن موضوع علم الـطبيعة هو الجسم الطبـيعى لكن هذا الجسم الطبـيعى يستند إلـى مبادئ أساسـية فى وجوده وصلتـه بغيره من الأجـسام ولواحقـه وأعراضه بحـيث إننا لا يمكننا تفسـيره تفـسيراً طبـيعـيًا إلا إذا حللنا هذه المبـادئ فى ضوء دراستنا لـلجسم الطبيعى سعـيًا وراء تفسير أحوال وظواهر العالم، والذى يعـد الجسم الطبيعى جزءًا من أجزائه.

فكأننا هنا سنحدد دراستنا فى الأمـور المتعلقة بالمادة الجسمانيـة المتحركة وما يلحـقها من عوارض كـالحركة والزمان والمـكان. والعلل الأربعة، ثم إننا سنوضح تركيب الجسم الطبيعى وجوهريته.

١ - الجسم والمادة والصورة:

قبل أن نتـحدث عن تركيب الجـسم وعلاقة الصـورة بالمادة حتى يتكون منهما الجسم، نود أولاً أن نشـير إلى أن كل من المادة والصورة عند ابن باجة تحمل عدة معانى مترادفة.

أ - المادة:

والمادة عند ابن باجة يستعملها فى ثلاثة معانى مترادفة:

١ - الهيـولى الأولى[٣٦]: ويطلق ابن باجـة هذا الاسم على الهيـولى الأولى المشتركة الكائنة الفاسدة، وهى بالقوة ذلك الشىء الذى من شأنهـا أن تقبله، وهى فى غـير ذاتها غـير مصـورة لكنها مقـترنة بصورة فلذلك يوجد لها أبدًا أحد الأضداد[٣٧] فالهيولى لا تتحدد إلا بالصورة التى تتقبلها إنها عندئذ تكتسب هوية تلك الصورة وإذا تلبست صورة بعد خلع صورة اكـتسبت هوية الصورة الجديدة التى قد تكون نقيض الصـورة الأولى. ولكنها فى كل الأحوال لا تخلو من صـورة أبدًا. فـالمادة هنا تدعى هيـولى بالنسـبـة إلى الصـورة المعدومة الموجودة فيها بالقـوة، والهيولى قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة[٣٨].

٢ - الأجسـام البسـيطة الأولية: وهى الأرض - الماء - الهـواء - النار يقول ابن باجة والمادة أما أن تكون غير مصورة بالذات فالمكون منها جسم بسيط والأجسام البسيطة أربعة"[٣٩] كما ذكرنا.

٣ - المادة المحسـوسة: وهى كالألـوان، والأطوال، والأشكال، وصور الجواهر الطبيـعية وهذه كلها أشباه موجـودة فى المواد، فإذا وجدت فى المواد صارت هى والمواد واحـدة بالعدد متغـايرة بالقوة. والمادة الأولى هى كل واحدة من هذه بالقوة[٤٠].

والمادة كما يقول ابن باجة تدعى "هيولـى" بالنسبة إلى الصور المعدومة الموجودة فيـها بالقوة وتدعى "موضوعًـا" بالنسبة إلى الصورة الموجودة فـيها بالفعل "فـإن المادة لما تصورت بصورة، صارت مـوضوعًا لها وهى مـادة غير مصورة فى وجودها"[٤١].

ب - الصورة:

إذا كنا قد ذكرنا أن هناك فرقًا بين صور الأجسام الصناعية، وبين صور الأجسام الطبيعية، فإذن هذا الفرق يكمن فى القوة على التحريك، ذلك لأن الصورة هى الشىء الذى يتم به التغير، وينقل الشىء من الضد إلى الضد، فإذا كانت الصور الصناعية ليس فى موادها قوة على أن تحرك ماهى فيه ولا على أن تحرك غيرها. كانت الصور الطبيعية بها قوى تحرك الأجسام ويتحرك بها الأجسام على أنها المحركة فكأن معنى الصورة الحقيقى هى أنها أداة للتغير أو هى سبب التغير. وقد اتضحت حركتها من ارتباطها بالهيولى(٤٢).

ولكن ابن باجة يجعل للصور وجودين:

١ - وجود معقول: إذا تجردت الصورة عن الهيولى.

٢ - وجود محسوس: إذا كانت فى الهيولى.

يقول ابن باجة "إذا وجدت الصور الهيولانية مجردة عن الهيولى فهى تكون عقل بالفعل والصورة لها مراتب أول مراتبها وجودها هيولانية"(٤٣).

ولن نتوسع هنا فى شرح "الصور" إذ أنها ليست من مجال علم الطبيعة وسنشرحها بتوسع فى نظرية المعرفة.

٢ - علاقة الصورة بالمادة:

يرى ابن باجة أن كل جسم مؤلف من حقيقتين هما المادة والصورة، وكلا المبدأين إذا أخذ كل منهما على حدة فهو غير الجسم. ولكن الجسم لا يوجد إلا بهما ويستمد حقيقته من اجتماعهما وهما يمثلان معًا سببًا لوجود كل جسم طبيعى(٤٤).

فإذا كان الجسم لا يتحقق وجوده إلا بوجودهما فما هى علاقة الصورة بالمادة ليتكون منهما الجسم؟؟

إن المادة من جهة ما هى مادة ليست ذات صورة بالذات، لكنها قابلة للصورة. ذلك أننا إذا وضعنا المادة ذات صورة لزم من ذلك أن تكون منقسمة إلى مادة وصورة ويمر ذلك إلى غير نهاية" .. فتكون فى هذا الزنجار مواد لا نهاية لها، وهذا أيضًا شنيع بل محال فسننتهى ضرورة إلى مادة غير ذات صورة"(٤٥).

معنى ذلك أننا إذا وضعنا أن كل مادة ذات صورة فسيكون الزنجار مادة ذات صورة، فإذا نزعنا الصورة أصبحت المادة بعد نزع هذه الصورة ذات صورة أيضًا وهكذا يمر الأمر إلى غير نهاية. فكأن ابن باجة يريد أن ينفى التسلسل الذى لا ينتهى فيما يتعلق بالصورة والمادة.

ولما كانت الصورة فى الجسم ليست منحازة بالفعل عن المادة، والمادة أيضًا ليست منحازة بالفعل عن الصورة، لكن كل من المادة والصورة فى الجسم المؤتلف منهما منحازة عن الآخر بالقوة. فقد كان من الممكن أن تنفصل الصورة عن المادة وكان يمكن للمادة أن تتقبل صورة أخرى غير صورتها الأولى(٤٦).

وهكذا يتضح لنا أن من خصائص المادة أنها لا يمكن أن توجد منفردة أصلاً حتى لو كانت هذه المادة هى الهيولى الأولى لأن الهيولى الأولى هى فى الواقع ذات صورة وصورتها العناصر. ولكنها إن انفردت فلابد أن تكون مقترنة بصورة أخرى ويظهر فيها عدم الصورة. ولهذا يجب أن تكون اصورة منحازة بنفسها عن تلك المادة. إما مقترنة بمادة أخرى. وإما منفردة بنفسها ذلك أن التغير لا يمكن أن يتم إلا إذا كان أحدهما غير الآخر بوجه وإلا حدث من ذلك محالات منها: أن يبطل الكون والفساد. وأن يبطل وجود المحرك الذى من نوع المتحرك وأيضًا فلا تكون حركة إذ لا يكون فوق ولا

أسفل[٤٧]. والدليل على ذلك - كما يذكره ابن الصائغ - أن الماء إذا فسد صار بخاراً وهو فى هذه الحالة نجده يخلع صورة الماء ويتصور بصورة البخار، لكن البخار لا يمكن أن يحصل صورة البخار بعد خلع صورة الماء بل أن صورة البخار، تكون مقترنة بالماء لأن صورة البخار موجودة بالقوة فى الماء.

فالصورة فى الجسم أما أن تكون على وجه مناسب لوجود المادة ذات الصورة كما هو الحال فى كل جسم طبيعى. وأما أن تكون لها مادة لا على أنها هيولى لها تصورت المادة بها إذ كانت هى ذلك الجسم. بل على أنها موجودة فى موضوع قابل للصور المتناقضة التى تكون إحداها بالقوة إذا كانت الأخرى بالفعل فذلك هو طبعها، إذ أن صورة الجسم الطبيعى صورة هيولانية لا قوام لها بنفسها وإنما قوامها بالجسم الطبيعى حيث تتحد الصورة بالمادة وهذا يعنى أن صورة البخار موجودة بالقوة فى الماء وقوتها قوة لاحقة ضرورية لا تفارقها[٤٨].

فإذا أمكن أن تكون صورة لا مقابل لها فإن المادة التى فيها إنما تكون بمثابة الموضوع فقط. وليست مادة إلا باشتراك الاسم[٤٩] فإن الهيولى لا نسبة لها فى ذاتها إلى صورة من الصور. بل يمكن أن تكون لأى صورة على السواء، إذ أن كل متحرك فله محرك والمادة لا تخلو من صورة أصلاً، وإذا حصل فيها صورة ما كانت عند ذلك قابلة للمضادة الأخرى حتى إذا وردت عليها حركتها[٥٠].

إذا كان ابن باجة فيما سبق قد أثبت وجود الصورة إلى جانب الهيولى. فإنه لكى يثبت تحقيق الجسم الطبيعى، فإنه يستعين "بمبدأ الحركة" إذ أن الصوره لا يمكن لها أن تنتقل وتتحقق فى الهيولى إلا إذا كانت هناك الحركة. ذلك أن التغير يفترض دائمًا غاية يتجه إليها إذ لكى يمكن التغير فلابد أن ننتهى إلى غاية، وهذه الغاية ليست شيئًا آخر سوى الصورة.

فالصورة هى غـاية كل تغير أو هى الكمال لكل تغيـر "فإن فى الصورة الطبيعيـة قوى تحرك بها الأجسام ويتـحرك بها الأجسام ويتحـرك بها الأجسام أيضًا على أنهـا المحركة" [٥١] ويقول أيضًـا "والصور بالجملة هى كـمالات الأجسام التى فيها" [٥٢].

ولكن كيف يتم التغير؟؟؟

أن أى تغير لا يمكن أن يتم إلا إذا كان هناك ضرورة تقتضى هذا التغير ولكى يحدث هذا التغير فلابد من ثلاثة أشـياء. متقابلين. وموضوع [٥٣] كما لا بد من وجود ضد [٥٤] هو عدم تحقيق للصورة ولا ينبغى أن نفهم من ذلك أن أحد المتقابلين يتحول بنفسـه إلى الطرف الآخر، وإنما لكى يتم التغير فلابد وأن يتـعاقب الواحـد منهـمـا تلو الآخر على مـوضـوع. على أن يظل هذا الموضوع ثابتًا طوال هذا التغيـر، لأنه لما كان قانون التناقض يشترط أن الشىء لا يمكن أن يكون هو نفسه ضد. كان لا بـد من افتراض شىء ثالث يتعاقب عليه المتضادين وهو ثابت. وهذا هو الموضوع. وإن كان قابل للتغير [٥٥].

وهكذا يتضح لنا أن التغـير يلحق المادة من حيث هى جزء متـغير وهو المشار إليه [٥٦]. ويعلق "أرسطو" على ذلك بأنه، لما كانت الصورة يمكن أن تكون أحد الضدين وإمـا أنه ليس البتة أحد الضـدين يمكن أن يكون موجودًا بالحقيقة فيلزم أن يضاف إلى الجوهر والصورة العدم ليقوم مقام الضد الذى هو مؤقـتًا غائب والذى متى توافـرت الشروط يمكن أن يحل محل الضـد الآخر منفردًا ما دام موجودًا [٥٧].

وهكذا يؤكد ابن باجه أنه إذا كانت الصورة والمادة يمثلان مبدأين بالذات فى وجود الجـسـم، فإن العدم يمثل مـبدأ بالعرض فى وجـوده، من حيث إن

الجسم القابل للتغير تعتريه صورة بعد خلع صورته الأولى وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن هناك شيئًا ثابتًا هو الموضوع القابل للتغير، وحالة كانت موجودة في هذا الموضوع ولكنها عدمت بحلول حالة أو صورة جديدة[٥٨] وسوف نوضح فكرة العدم عند مقارنتها بالممكن عند حديثنا عن مراتب الوجود.

٣ - درجات الوجود:

يرى ابن باجة أن هناك ثلاث درجات في الوجود: الموجود، ويقابله ما ليس بموجود، والممكن الذى يقع بينهما.

فالموجود هو الشيء الموجود، أما ما ليس بموجود فمن المحال وهو ما لا يمكن وجوده[٥٩].

أما الممكن فهو موجود وغير موجود، ولكن لا في وقت واحد[٦٠] فقد يحدث أن يكون موجودًا ويتحقق وجوده، فيصبح موجودًا، وقد يمتنع تحقيق وجوده فيظل غير موجودًا وما دام الممكن يتراوح بين الوجود واللاوجود فقد كان الممكن صنفين: الضرورى: وهو ما لا يمكن عدمه.

الموجود المطلق وهو ما هو موجود وقتًا ما.

يقول ابن باجة "وكل معنى معقول فهو ضرورة إما ممتنع وجوده أو ضرورى وجوده أو ممكن[٦١].

الممكن وعلاقته بالزمان:

لما كان الممكن من الجائز أن يكون موجودًا ولا موجود ولكن ليس في زمان واحد فالزمان مرتبط بالممكن تمام الارتباط فالممكن بحاجة إلى الزمان لكى يتحقق وجوده لانه بدون الزمان يصبح لا موجودًا، ولكن الممكن صنفان: ضرورى، ومطلق فما هى علاقة الزمان بكل منهما؟؟

إذا نظرنا إلى الممكن الضرورى وجدنا أنه يحتاج إلى الزمان لينتقل من الإمكان إلى الوجود، أما الموجود المطلق من حيث هو إمكان فقد كان معدومًا فى وقت من الأوقات، وقد يظن أنه يلزمه أن يكون معدومًا زمانًا ولا نهاية، غير أن هذا لا يصح عليه إلا بالعرض لأن عدمه سيكون عدمًا مطلقًا وعندئذ يفقد صفة الإمكان التى له(٦٢).

مبدأ العدم والإمكان:

إذا كان العدم المطلق يلزم عنه كما يقول "ابن باجة" الإمكان لزوم التكافؤ بالضرورة فهل تكون علاقة الممكن كعلاقة الصورة بالوجود؟؟؟ أى هل يمكننا أن نقول إن الإمكان هو العدم كما أن الصورة هى الوجود؟؟ أم أن الأمر يختلف عن ذلك؟ إن ابن باجة يرى أن الممكن من حيث إنه قابل لأن يتحقق فى الوجود لا يمكن أن يكون عدمًا بل إن الإمكان والعدم معنيان متقابلان فى ذات الممكن" فالعدم نسبة الوجود المقابل إلى المادة من جهة ما هو وجود مقابل بالذات، وأعنى بالمقابل ما يأتلف منه الموجبة والسالبة المتناقضتان. وهو إذا حمل على موضوع واحد بعينه هو ونقيضه صار القولان متناقضين واقتسما الصدق والكذب(٦٣).

ولتوضيح ذلك نقول أن الموضوع الواحد يتناوبه معنيان العدم والإمكان فأول معنى للموضوع هو العدم لأنه لم يكن موجودًا، ثم يأتى الإمكان ليمثل المعنى الثانى، فالإمكان يعرض للموضوع بعد العدم، ولما كان العدم ليس شيئًا بالذات ولا يوجد عنه شىء أصلاً بل كانت خصائصه وماهيته أن لا يوجد كان مقابلاً للإمكان مقابلة تناقض ولما كان من طبيعة الممكن أنه لا بد وأن يتحول إلى وجود، ووجوده فى أن يوجد الشىء عنه فى حين أن العدم عارض للممكن من جهة ما هو ممكن بل من جهة أن الإمكان ليس والعدم

موجودان معًا فى الممكن كل منهما على جهة فلهذا كان الإمكان فى الممكن متجهًا نحو تمام الوجود، فى حين أن العدم فيه يتجه نحو الاستحالة(٦٤).

معنى ذلك أنه ليس كل عدم مبدأ للكائن ولكن المقصود بالعدم هنا العدم المقارن للقوة أى للإمكان (نظرًا إلى أن ابن باجة يوحد بين الإمكان والقوة. ويقول إنهما اثنان بالقول، واحد بالموضوع) وهكذا فكل مادة فيها عدم هو مبدأ لكون الشىء، فهو هيولى هذا الشىء.

فإذا افترضنا فى زيد المريض أنه من الممكن أن يصح، وأن لا يصح فإننا لا نستطيع أن نضع "أن يصح" مقابل "أن لا يصح" من حيث الإمكان، بل إننا لا نستطيع أن نضعهما معًا فى وقت واحد سواء كان ذلك الآن محصلاً أو غير محصل وهذا يعنى أن إمكان الصحة وعدمها يصدقان على المريض بصرف النظر عن وقت محدد ولكنهما لا يمكن أن يجتمعا فى آن واحد بحيث يكون زيد مريضًا وصحيحًا معًا في وقت واحد لأن إمكان الصحة وعدمها يصبحان متناقضين(٦٥)، وهذا ينتهى بنا إلى القول بأن الممكن المطلق الوجود يتقابل فيه الإمكان والعدم بحيث ينزع الإمكان نحو التمام والعدم نحو الاستحالة(٦٦).

فحالة اللاوجود التى يبدأ منها التغير ليست بمعنى العدم المطلق، وإنما هى نوع الوجود واللاوجود فى آن واحد، هى نوع من الوجود من حيث إن هناك، استعدادًا لقبول الصورة الجديدة غير المتحصلة بعد، وهى نوع من اللاوجود لأن الصورة لم تتحقق بعد وإذن فنحن فى هذه الحالة بإزاء حالة وسط بين الوجود المطلق والعدم المطلق. والتغير يتم بالانتقال من هذه الحالة المتوسطة إلى حالة التحقق التام للصورة.

٤ - مكانة الصورة والمادة:

إذا كانت المادة لا يمكن أن تنفرد وتوجد بذاتهـا، فإنها ضرورة فى كل جسم تحتاج فى وجودها إلى التلبس بصورة إما قريبـة وإما بعيده، والأمر فيها على ما يقوله أفلاطون أنها لفقرها وقبحـها تهرب من أن تظهر بنفسها فكأنها تستتـر بأى صورة أمكنت(٦٧) فكأن المادة لها نزوع طبـيعى إلى الصورة كـما يقول أرسطو حـيث إنها تكون دائمًا فى حالة تعـشق مستمر مـن أجل تحقيق وجودها، أى من أجل تحصيل الصورة وهذا التعـشق المستمر نحو الصورة من جانب الهيولى يسمى باسم الحركة(٦٨).

أما الصورة فإن ابن باجـة يهتم بها اهتمامًا خاصًـا ويعطيها نفس المكانة التى أعطاها لها أرسطو من قـبل فإذا كان "أرسطو" قـد أعطى الصورة مكان الصدارة، وجـعلها أساس التـغير فـهى كمال أول للهيـولى وهى التى تعطى الهـيولى الوجـود بالفـعل. أى أنها هى الـتى تحدد شكل الهـيـولى وتعينهـا كموضوع. وأنها من ناحية أخرى بما أنها فعل فهى جوهر لأنها تتضمن الماهية الجوهرية للشىء الموجود (ولهذا فهى متقدمة من الناحية الجوهرية على القوة. كذلك نجـد ابن باجة يعـتبر أن الصـور بالجملة هى كـمالات الأجـسام التى فيها(٦٩)، وهى ليست كمالات فقط بل كمالات مـتمكنة فيها كالملكات وهو الذى يسمى استكمالاً.

وإذا كان ابن باجـة يصف كل من المادة والصورة بالطبـيعـة إلا أنه يقيم بينهما ميـزان التفاضل ويقرر أن الصورة أخلق بها أن تكـون طبيعة من المادة، هذا بالإضـافة إلى أنه يعـتـقد أن حـركة الكون والفـسـاد تابعة للصـورة لا للمادة(٧٠).

٥ - تجوهر الأجسام:

يذهب ابن باجة متابعًا لأرسطو إلى أن كل جسم مركب من جزئين هما "الصورة والمادة" . . . وقد بين أرسطو أن هذه كلها (يقصد الأجسام) مؤلفة من صورة ومادة على ما هى عليه الأجسام الصناعية، وأن نسبة التماسك فى الذهب إلى مادة الذهب كنسبة شكل الكرسى إلى الخشب"(٧١) أى أن الجسم سواء كان صناعيًا أم طبيعيًا فهو مركب من صورة ومادة. فإن محاولة إثبات وجودهما إنما تتوقف على معرفة ماهية الجسم وأى الأعراض التى تقومه يقول ابن باجة "إن ما ينسب إلى الجسم لا يخلو أما أن يكون جوهرًا لذلك الجسم أو عرضًا فيه، وظاهر أن ما كان منه عرضًا فى الجسم أنه لا قوام له إلا بذلك الجسم وذلك الجسم يجرى مجرى المادة لذلك العرض وبذلك يصير العرض شخصًا ما يشار إليه، فأما ما هو جوهر لذلك الجسم المشار إليه وبه قوام ذلك الجسم فهو صورة أو مادة"(٧٢).

فإذا كان ابن الصائغ قد وصف الصورة بأنها الجوهر، فذلك لأن الصورة هى التى تمثل ماهية الشىء والجوهر هو الماهية، ومن ناحية أخرى فإنه لما كان العلم لا يتعلق بالجزئيات وإنما بالكليات وكانت الماهيات هى وحدها الكليات، فالصورة إذن جوهر.

لكن ابن باجة يطلق أيضًا الجوهر على المادة أو الهيولى، ذلك لأن الهيولى لما كانت غير موجودة فى موضوع وتتعاقب عليها الصور، وكان الجوهر ما لا يحل فى موضوع كما يقول أرسطو فالمادة إذن هى الجوهر.

أما إذا كان الجوهر يطلق على الجسم المركب من المادة والصورة فذلك لأن قيمة المادة لا تظهر إلا بإضافتها إلى الصورة والصورة هى التى تمثل الماهية. ولكى يتجوهر الجسم فلابد وأن يكون مركبًا من مادة وصورة(٧٣).

فإذا رجعنا إلى آراء الطبيعيين فى الجوهر وجدناهم يفهمون الجوهر على ثلاثة معانى:

أولاً: إن الجوهر يطلق على الجسم من حيث هو مجرد عن موضوع أى أن الجوهر الكلى هو الجسم دون موضوع وأن الأبعاد الثلاثة موجودة بذاتها مستغنية عن موضوع.

ثانيًا: أن بعض الطبيعيين يرى أن أبعاد الجسم لها موضوع والأبعاد صورة له بها يتقوم وأن الجوهر هو تلك الأبعاد من حيث هى مقولة على موضوعها مقومة لذاته.

ثالثًا: أن البعض الآخر يرى أن الجوهر هو الموضوع، وأن أبعاد الجسم عرض فيه يساويه، وأن الأبعاد تعتبر عرض فى ذلك الجوهر وخاصة به.

وهم يستدلون على ذلك بأن الجوهر قد يلحقه تخلخل فيزيد فى جميع أقطاره أو يتكاثف فينقص فى جميع أقطاره، وأن الذى يقبل الزيادة والنقصان موضوع ما. كما أن الجوهر أيضًا قد يقبل البياض ثم يزول البياض ويقبل لونًا آخر وذلك الجوهر باق غير البياض وغير اللون الذى يقبله عند زوال البياض(٧٤).

أقول إذا كان الطبيعيون يفهمون الجوهر على هذا فإن معنى ذلك أن الجسم قد تتغير صورته لكن جسميته تبقى بالمعنى الجوهرى من غير اختلاف ولا تغير فى ذاته وهذا يؤدى إلى إثبات أن الجسم الطبيعى جوهر.

وهكذا يتضح لنا أنه إذا كانت الصورة لا يمكن لها أن تنفك عن الهيولى، والهيولى لا تتقوم إلا بالصورة فإن ذلك يرجع إلى طبيعة الصورة والأعراض وارتباط كل منهما بالمادة. فإذا كانت المادة مفتقرة دائمًا للصورة.

وكانت الصورة هى المقومة لها، فإن الأعراض تمثل المحمولات التى حصلت فى الهيولى بعد أن تتقوم جوهرًا جسمانيًا بالفعل (أى بعد ارتباط الصورة بالمادة وظهور ذلك فى صورة جوهر الجسم) وإذا كان لكل جسم ماهية معينة تتحدد حسب مادته وصورته فإن له أيضًا أعراضًا تعرض له من خارج بعد تصورنا لمادته يقول ابن باجة "فإن الهيولى أنما يوجد لها من الأعراض الأول أحد الأضداد. وأول الأعراض وجودًا فيها الأطوال. فلذلك توجد أبدًا مجسمة ثم بعد ذلك أنواع الكيف والأين إلى ساير ما للجسم من المقولات العشر، فكل صورة فى مادة فإن الأطوال تلزمها لأن الصورة أما أن تكون لبسيط فقد قيل لها من أجل المادة الأطوال أو تكون لمركب فهى عن ذوات الأطوال ويلزمها من أجل صورتها النوع من الطول الذى يوجد لها سواء كانت نسبة أبعاده الثلاثة بعضها إلى بعض محددة كالحيوان، أو كانت لها بالعرض كقطعة ذهب فإنها قد تكون كره فتكون أبعادها الثلاثة متساوية فإذا مدت فصارت مستطيلة تقرب أبعادها بعضها من بعض"(٧٥).

فسواء كانت الصورة لجسم بسيط، أم جسم مركب فإن الأعراض تلحقها، وإذا كنا نتحدث عن الجسم المركب (من مادة وصورة) فإن الأطوال لا بد وأن تلحقه سواء كان هذا الجسم أبعاده الثلاثة متساوية أو محدودة(٧٦).

وابن باجة فى هذا القول يتابع أرسطو ومن جاء بعده من فلاسفة الإسلام كابن سينا الذى يذهب إلى القول بأن إمكان فرض خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم هو ماهية الجسم وحقيقته، وهو الذى من أجله نطلق على الجسم أنه جوهر طويل عريض عميق، وأنه جوهر قابل للأبعاد الثلاثة(٧٧).

فالجسم إذن هو الجوهر الذى له صورة محددة ولا يظهر وجوده إلا بها، أما سائر الأعراض فإنها كلها أمور ليست مقومة له بل تابعة لجوهره،

وبحسب قدر هذه الصـور يكون قدر الأجسام التى هى كمالات لهـا فإننا نجد فى الموجودات. موجودات مـحدودة بالطبع وهى التى لا يمكن أن يوجد فى أحدهـا شىء يجزء لأن الكمـال متى لم يوجـد لم يكن ذلك الموجود. مـثل الإنسان والفرس، فكل منهما لا يمكن أن يوجد بجزء لأن ذلك يفقده وجوده الحقيقى الذى يتقوم به أعنى جوهره(٧٨).

وهكذا يتضح لنا أن هناك مبادئ ثلاثة يفسر بها الموجود الطبيعى. فلدينا موضـوع (مادة أو محل) وصـورة (هى حاله فيـها) ونسبـة المادة إلى الصورة شبـهها ابن باجـة نقلاً عن أرسطو بأنها نسـبة التمـاسك فى الذهب إلى مادة الذهب كنسبـة شكل الكرسى إلى الخشب أما العدم فليس هـو بذات موجودة على الإطلاق ولا مـعـدومـة على الإطـلاق بل هو ارتفـاع الذات الموجـودة بالقوة.

وقد يعـتقد البـعض أن البرهنة على وجـود مبادئ يفـسر بهـا الموجود الطبـيعى إنما هى من خـصائص الفلسـفة الأولـى أو (العلم الإلهى). ولكننا نعقب على ذلك بأن صـاحب العلم الطبيعى لا يتناول دراسـة هذه الأمور إلا إذا كان صاحب العلم الإلهى قد درس مبادئهـا وأثبت وجودها ببراهين معينة وفى هذه الحالة تكون دراسة "الطبيعى" قـائمة على أسس محدودة. إذ كيف يتسنى له بحث أمور مـعينة دون معرفة ماهية هـذه الأمور. وإذا كنا قد أشرنا إلى دراسة ابن باجة الميتافيزيقية لمبادئ الصورة والمادة والعدم، وتجوهر الأجسام " وهى أمور من خصـائص الفلسفة الأولى. فإن ذلك يعـود إلى أننا لم نفرد لابن الصـائغ جزءاً من كـتابنا هذا لإبراز هذه الأمـور، ولأن ابن الصائـغ قد أشار إليها أشارات موجزة فى مصنفاته.

رابعاً: علل الموجودات:

إذا كان ابن باجة قد انتهى إلى إثبات أن الجسم الطبيعي مركب من مادة وصورة يمثلان مبدأين أساسيين من المبادئ التي يتقوم بها، فإنه لكي يفهم طبيعة الموجودات في عمومها، فإنه يدرس عللها المختلفة فيفترض أن هناك عللاً أربعة هي المادة، الصورة، الفاعل، الغاية، والعلل الثلاث الأولى يمكن أن تجتمع في مجموعة واحدة، أما العلة الأخيرة فهي تنفرد عن العلل السابقة من حيث إنها نهاية الفعل وغايته "ووجد العلم بوجودها أولاً في الثلاثة التي هي المادة، والصورة والفاعل بيناً، ووجد الرابع وهو الغاية مشكوكاً فيه"(٧٩).

١ - العلة المادية:

والعلة المادية تطلق على مادة الشيء وهي أول أنواع العلل. يقول أرسطو "إن السبب يقال على وجه واحد، ما عنه يكون الشيء وهو فيه. ومثال ذلك النحاس لتمثال الإنسان والفضة لتمثال الفيل وأجناس هذين"(٨٠) أما ابن باجة فيقول أن المادة "مثل قولنا التمثال من نحاس والإبريق من نحاس والإنسان ذو عظم ولحم، والفرس ذو لحم وعظم"(٨١).

٢ - العلة الصورية:

وهي ماهية الشيء أو فكرة التمثال الموجودة في ذهن المرء عن التمثال وفكرة صانع الكأس هذه قبل صنعها وقد رأينا في دراستنا للموجود الطبيعي مدى الارتباط الجوهري بين المادة والصورة وكيف أن الجسم لا يكون وجوده إلا بهما معاً.

٣ - العلة الفاعلية أو المحركة:

وهي التي تشير إلى الفاعل أو ما تصدر عنه الحركة والسكون. كالطبيب

بالنسبة للمريض أو كالمثال بالنسبة للتمثال، وكالأب بالنسبة للطفل "فإن الأب من جهة ما هو أب سبب وجوده أبًا الابن الذى وجد له، وكذلك الابن من جهة ما هو ابن سبب الأب من جهة ما هو أب(٨٢).

٤ - **العلة الغائية:**

وهى عبارة عن الغاية التى ينتهى إليها الفعل، والتى من أجلها خرج الشىء من القوة إلى الفعل، كالصورة النهائية التى يتحول إليها مادة التمثال (النحاس - الفضة) ويضرب لنا أرسطو مثلاً لذلك بالصحة عند المشى «فإنه إذا قيل لم يمشى فلان؟ قلنا" ليصح بدنه. وإذا قلنا ذلك اعتللنا بأنا قد أدينا العلة»(٨٣).

وهكذا يرى ابن باجة أنه إذا قلنا فى الحائط أنه منتصب الغاية، يصنعه البناء من حجارة أو لبن أو طين ليحمل السقف، استعمل فى هذا القول من الفصول الصورة، والفاعل، والغاية والمادة(٨٤).

فالغاية إنما تكون مرتسمة فى صورة المحرك (الفاعل) يقصد إليها، وفى صورة المتحرك يوجه إليها أى أن العلة الغائية يمكن أن تندرج تحت العلة الفاعلية ويتم وجود الشىء إذ أن أى جسم يتحرك فهو يتحرك إلى غاية محددة والمحرك قبل الفعل يحدد الغاية التى يقصدها ويحرك على أساسها، ولذلك نجد ابن الصائغ يذكر أن العلم بوجودها، أى بوجود العلة الغائية مشكوكًا فيه(٨٥).

ويؤكد ابن باجة ذلك ويذكر أن «الفاعل» «والغاية» يمكن أن يوجد كل واحد منهما فى حد الآخر بجهتين مختلفتين فإن الغاية إذا كانت أشرف من الفاعل فإن الغاية تؤخذ فى حد الفاعل. بما أن الفاعل يوجد فى حد الغاية إذ هو الفاعل للغاية مثل صورة الثمرة وما تثمره فإن صورة النخلة مثلاً هى

الفاعلة للثمـرة والثمرة هى غاية صورة النخلة التى من أجلهـا وجدت صورة النخلة[٨٦].

وهكذا فمعرفة أى شىء من الأشياء مرتبطة بمعرفة المادة التى يتكون منها هذا الشىء وبمعرفة الصورة التى يتحـدد بها. والمكون الذى كونه. والغاية من تكوينه.

وما يذهب إليه ابن باجـة فى هذا القول قد عبر عنه أرسطو كـما ذكرنا وعبر عنه ابن سـينا أيضًا فابن سينا يذهب إلى أن العلل الأربعـة تعد متكاملة بالنسبـة لوجود الشىء وهذا التكامل ناتج من أن كل علة لهـا وظيفة مـحددة مؤثرة وإن اخـتلفت درجة التـأثير فالغـائية تؤثر فى الفـاعلية من جهـة اتجاه الفعل، والفاعليـة تؤثر فى الغائية من جهة وجـود الفعل لأنه بدون الفعل لا تتصور الغاية، وهما بدورهمـا يرتبطان بالعلتين الصورية والمادية اللتين تكونان ماهية الشىء وطبيعته[٨٧].

خامسًا: القوة والفعل:

تتغلغل فكرة القـوة والفعل فى مذهب ابن باجة الطبـيعى وتتداخل فى تكوين الموجود الطـبيعى خـاصة عند إدراك علاقـة الهيولى بالصـورة، وتقوم الجسم الطبيعى، كما أنها تتداخل فى لواحقه خاصة مبدأ الحركة.

وفكرة القوة والفعل وإن كانت لا تمثل مبدأ من المبادئ الذاتية التى يتقوم بها الموجود الطبيعى كالصورة والمادة، أو العرضـية كالعدم مثلاً، إلا أنها تعد من لواحقه كـالحركة والسكون، والزمان والمكان واللامـتناهى، وقد آثرت أن أتحدث عنها فى الجزء الخاص بمبادئ الموجود الطـبيعى لأنها كما ذكرت يمكن أن تفسر لنا تغير الموجود الطبيعى وانتقاله من حال إلى حال.

وقد استعان ابن باجة بفكرة القوة والفعل حتى ينتهى إلى مقارنة الصورة

للمادة، فـمن المحال أن يكون الشىء بالقوة من كل وجـه، أى من المحال أن يكون الشىء هيولى على الدوام إذ أن معنى ذلك بطلان التغير، وانتفاء الحركة وبالجملة الكون والفساد(٨٨).

فلابد لكى تنتقل الهيولى من حالة إلى حالة من أن يكون هناك سبب أو قوة تحركها من الوجـود بالقوة إلى الوجود بالفعل. وعلى هذا تكون المادة هى مبدأ الوجود بالقوة وتكون الصورة هى مبدأ الوجود بالفعل فإذا كانت المادة لا وجود لهـا طالما أنها بالقوة. وتكون الصـورة هى مبدأ الوجود بالفـعل. فإذا كانت المادة لا وجود لها طالما أنها بالقوة والإمكان(٨٩) فلابد أن تنضاف إليها الصورة، وعلى هذا يكون الكون مـؤلفًا من مبدأين مـتضايفين همـا الصورة والمادة والصـورة تمثل الفعـل والمادة تمثل القوة يقـول ابن باجـة "فظاهر الذى يفعل من حيث هـو ما يفعل موجود بالفـعل وما ينفعل موجـود بالقوة. فإن قولنا "يفـعل" يلزم عنه بالذات لا بالعرض أن يكون مـوجوداً بالفعل مـشاراً إليه وأما مـا ينفعل فيلزم عنه أن يكون مـوجوداً بالقوة وما يفـعل يساوق فى الوجود ما ينفعل ويلزم عن وجوده ضرورة"(٩٠).

فإذا كان الفـعل هوتمام تحقيق ماهية الشىء فلن تكون القـوة سوى ضد للفعل، ولهذا فإن القوة لا يمكن أن تعرف إلا بضدها أى بما ستصير عليه وما ستكون عليه بالفـعل، وليس للقوة أى مفهوم إلا بإضافـتها إلى الفعل. إذ أن الفعل يظل دائمًا المركـز الذى تتجه إليه جمـيع الموجودات التى تكون بالقوة. فما بالقوة وما بالفعل يمثلان طرفين متناقضين مادام ما بالقوة خاليًا من الحركة التى تجعله بالـفعل يقول ابن باجـة "والشىء إذا كان بالقوة جـملة فليس هو بالقوة أصلاً ذلك الشىء ولا فيه جزء من أجزاء القوة"(٩١).

ولكن هذا القول لا يعنى أن ما بالقـوة لا يصبح بالفعل لأن تصوراً من هذا النوع ينفى الحركـة، وينفى الزمان الذى لا تكون الحركة إلا فـيه. ولهذا

فإن كل ما بالقوة إنمايصير بالفعل أيضًا إذا كانت الحركة وكان الزمان، فالسابق يتحرك حتمًا إلى جهة اللاحق ومن هنا لم يكن الفعل هو الذى يتحرك. وإنما كان المتحرك ما هو بالقوة وكانت الحركة دائمًا مما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل حيث إن التغير لا يتم إلا بين ضدين والتغير الذى يحدث هنا والذى ينتقل فيه الشىء من القوة إلى الفعل لا يعنى حدوث ماهية جديدة لم تكن موجودة من قبل وإنما يعنى حلول صورة موجودة فى الطبيعة وغير جديدة فى هيولى موجودة أيضًا فى الطبيعة وغير جديدة لأنها قبل أن تظهر فى الصورة الجديدة كانت هيولى لصورة قديمة "وهذا هو الكون المضاد للفساد"(٩٢).

التقدم الزمانى للقوة على الفعل:

هل تتقدم القوة على الفعل أم الفعل على القوة.

لما كان التقدم أما أن يكون بالسببية أو بالزمان أو بكلاهما معًا فإننا نلاحظ أن أكثر الفلاسفة الطبيعيين قبل أرسطو بل كلهم كانوا يرون أن القوة متقدمة على الفعل بالزمان وبالسببية ولذلك قال قوم منهم بالخليط وبالأجزاء التى لا تتناهى والحركة غير المنتظمة، وذلك لانهم لم يأخذوا فى حسبانهم سوى المبدأ الهيولانى من حيث إنهم نظروا إلى قوى الأشياء الجزئية وجعلوها تتقدم على هذه الأشياء بهذين المعنيين (السببية ـ والزمان) فحكموا على أجزاء العالم حكمًا كليًا(٩٣).

ولكننا إذا نظرنا إلى العلم الطبيعى الذى يتخذ من مبدأ "أن كل متغير فله مغير" أو كما يقول ابن باجة "لما كان كل تكون فلابد له من مكون"(٩٤) وكل ممتزج فله مازج"(٩٥) فإن الفعل متقدم على القوة بهذين المعنيين.

فمن جهة السببية نجد أن القوة فيها كفاية أن تخرج إلى الفعل بذاتها، بل لا بد من فاعل يخرجها من القوة إلى الفعل فالفعل متقدم على القوة

بالسببية من جهة أنه سبب فاعلى وغائى والسبب الغائى إنما هو سبب الأسباب إذا كانت تلك الأسباب إنما توجد من أجله أما من جهة الزمان فإن ابن باجة يجعل القوة متقدمة على الفعل بالزمان(٩٦). وهذا التقدم إنما هو تقدم بالمرتبة، فإن التقدم الزمانى سواء كان بالقوة أو بالفعل فهو موجود للمتقدم عليه بالعرض، أى أنه إذا كانت أسباب الشيء متقدمة على الشيء بالزمان فما ذلك إلا لأن عارض عرض للأشياء الجزئية المتكونة الفاسدة، لأنه لو كان ذلك للأسباب الفاعلة بالذات لما كان يوجد سبب أزلى أصلاً وإذا لم يوجد الازلى لم يوجد الكائن الفاسد على نحو ما نجده فى العلم الطبيعى.

وهكذا فإن كانت القوة متقدمة على الفعل بالزمان فهى متأخرة بالسببية، ذلك أن ما بالفعل هو كمال ما بالقوة ومن أجله وجدت القوة.



بهذا يكون ابن باجة قد أوضح لنا رأيه فيما يتعلق بمبادئ الموجودات سواء كانت ذاتية أو عرضية ولما كانت هذه المبادئ وحدها لا تكفى لفهم طبيعة ذلك الموجود من تغير وحركة وسكون فإنه يشير إلى علل الموجودات الطبيعية والتى عن طريقها يكتمل تفسيره لمبادئ الموجودات سواء من حيث ماهيتها أو من حيث وجودها وكيف تتكامل "العلل الأربعة" فى إظهار الشيء وهكذا نستطيع معرفة حقيقته. لكن تعريف ابن باجة للطبيعة ودراسة مبادئ الموجودات الطبيعية وعللها يستوجب دراسة الحركة إذ أنها أساس التغير وبدونها لا نعرف ماهى الطبيعة وهو ما سنحاول أن نوضحه فى القسم الثانى من هذا الفصل مع دراسة لواحق الأجسام الطبيعية الأخرى.

٢ - القسم الثانى: لواحق الأجسام الطبيعية:

أولاً: الحركة:

تمهيد

إذا كان ابن باجة قد ميز فى الموجودات بين موجودات توجد بالطبع كالحيوانات وأعضائها والنباتات والعناصر، وموجودات بالإرادة وتكونها الصناعة كالسرير والكرسى فإن تفرقته هذه إنما ترتبط بمبدأ الحكرة الذى تقوم عليه الطبيعة بأسرها.

ذلك أن النوع الأول من الموجودات إنما تحمل فى ذاتها مبدأ حركتها وسكونها، أما النوع الثانى وهو أنواع الصناعة فليس فيها قوة الحركة والسكون وهى عاجزة عن أن تتحرك بقوة فيها، إنما تتحرك ما دام المحرك لها موجودًا[٩٧].

وقد سبق أن ذكرنا أن مبدأ الحركة إنما يتغلغل فى ثنايا مذهبه الطبيعى وفى المبادئ التى يقوم على أساها علم الطبيعة خاصة تركيب الموجود الطبيعى فإذا كانت المادة فى كل جسم تحتاج فى وجودها ضرورة إلى التلبس بصورة، فإن لديها نزوعًا طبيعيًا إلى الصورة أوضحه أرسطو، ذلك أن هذا التعشق المستمر نحو الصورة من جانب الهيولى إنما هو حركة من أجل تحقيق وجودها أى من أجل تحصيل الصورة[٩٨]. لكن مبدأ الحركة لا ينطبق على المادة فقط، وإنما نجد الصورة هى أيضًا تكون فى حالة حركية حتى تظهر فى مادة "فإن الصور الطبيعية فيها قوى يحرك بها الأجسام ويتحرك بها الأجسام أيضًا على أنها المحركة"[٩٩].

ولا شك أن تقريره لمبدأ العلل الأربعة رغم أنه لم يفصل القول فيه إنما يدل دلالة واضحة على أن الحركة هى أساس كل علة من العلل، وهى ليست

مبادئ تصورية وإنما هى مبادئ حـركية تتكامل كلها من أجل إظهار الشىء فى حيز الوجود.

فالعلة المادية هى علة انفعال[١٠٠]، ولكنها تفترض استعدادًا، أما العلة الصورية فطالما أنها تضفى على المادة حقيقتـها وتعينها فإنها تعد علة فعالة لأن بها يتم كمال الشىء[١٠١]، أما العلة الفاعلية فهـى الحركة بعينها أو هى علة الحركة فهى سبب التحرك وانتقال الشىء من القوة إلى الفعل. فإذا كانت هذه العلة تفيد الوجود فإن إفادة الوجود فى الطبـيعيات هو مبدأ حركة[١٠٢]، أما العلة الغائية فـإنها وإن كانت متضمنة فى العلة الفـاعلية وشكك ابن باجة فى وجودها إلا أنها تكشف عن غـاية الفعل إذ أن الصورة تتحقق فى مـادة طبقًا لهذه الغاية.

أما فكرة القوة والفعل فهى أساس مبـدأ الحركة والتغير وابن باجة يؤكد أن الحركة تكون دائمًا مما هو بالقوة إلى ما هـو بالفعل، لكن الحركة هنا تفيد التغير وما بالقوة لا يصير شـيئًا بالفعل إلا إذا كانت هناك ضرورة تقتضى هذا التغير من القوة إلى الفعل "وما بالقوة فلا يصير شيئًا بالفعل حتى يصير لكون تغيـر ضرورة[١٠٣] " إذ يقول "أن كل مـا بالقوة إنما يصير بالفـعل أيضًا إذا كانت الحركة وكان الزمان"[١٠٤].

فكأن مبدأ الحـركة هو نقطة الأرتكاز التى يستند إليها الموجـود الطبيعى فى تحققه من ناحية، كما أنها أيضًا ترتبط تمام الارتباط بلواحق الجسم الطبيعى من جيث إنها أصل الزمان، وللمكان ارتباط معين بها سنوضحه فيما بعد.

وإذا كانت الحركة والزمان والمكان من لواحق الجسم الطبيعى فإن الحركة تعد أول لواحقـه من حيث إنها تعتبر أصل الزمـان وأساسه[١٠٥]، ولا يمكن أن تتم الحركـة إلا إذا كانت فى مكان[١٠٦] وإذا كان ابن باجـة يعتبر الحـركة هى أساس الطـبيعـة ومحورها فـإنه أيضًا يعـتبـرها بأنواعها مـحور دراسـته

للموجـود الطبيعى المتحـرك بالاستحـالة المؤدية إلى كون جوهر وفسـاد آخر. وهى موضـوع كتـاب ابن الصائغ فى الكون والفسـاد[١٠٧]، كمـا أن دراسة الموجود الطبيعى المتحرك بالنقلة إنما هو موضوع كتاب السماء والعالم[*]، أما دراسة الموجـود الطبيعى المتـحرك نحو النمـو والنقصان فـهو موضوع كـتاب النفس[١٠٨] والحيوان[١٠٩].

ثانيا: الأمور التى تقتضيها الحركة:

يتضح من الاطلاع على آراء "ابن باجة" فى الحركة أن ثمة أموراً تتعلق بها الحـركة ولا يمكن أن تتضح إلا بإبرازها، من هذه الأمور: ضـرورة تحقق الحركـة فى جسم، صلة الحـركة بالمتـحرك والمحرك، ارتبـاط الحركـة بالزمان والمكان واللاتناهى. الحركة بين القوة والفعل.

١ - المحرك والحركة:

يرى ابن باجـة أن هناك نوعـين من الحـركة، وأن مـحرك كـل منهمـا مخالف بالطبـيعة لمحرك الأخرى، فالحركـة السرمدية محركهـا واحد موجود بالفعل دائمًا وكان مما يناقضه مناقضـة كبيرة أن يكون تارة محركًا وتارة أخرى غير محرك[١١٠].

أما الحركة الكائنة الفـاسدة فمحركها يمكـن أن يكون واحدًا كما يمكن أن يكون أكثر من واحد. فإذا كان واحدًا كـان طورًا محركًا، وطورًا آخر غير محـرك مثل ثقل الحجر بـالنسبة إلى الحجـر فإنه يحرك الحـجر من أعلى إلى أسفل إذا خلى فى الفضاء ويقف عن الحركة إذا قام فى وجهه عائق كاستقراره فوق سطح الأرض إلخ[١١١].

فإذا كان المحرك أكثر من واحد فـإن الحركة تنتقل من الواحد إلى الآخر فيكون السابق منهمـا محركًا اللاحق يقول ابن باجة "ومما يتـحرك عن محرك

بهذه الصفة فله أكثر من محرك واحد، فيكون له تحرك أخير وهو الشيء الذى يلى المتحرك كالقدوم للخشبة، ومنه أو هو الصناعة والأخير على ما تبين لا يحرك دون الأول، فأما الأول فإنه يحرك دون الأخير، فإن الحركة إنما توجد فى حين وجودها بحضور تحريك المحرك الأول، فالمحرك الأول فاعل للحركة وإليه تنسب(١١٢).

لكن من خصائص الحركة التى عن أكثر من محرك أنها لا بد وأن تقف إذا قام فى وجهها عائق، ففى حركة النار مثلاً أثناء الاحتراق نجد أن الشرارة الأولى تحرق جسمًا معينًا ومنه ينتقل الحريق إلى جسم آخر وهكذا..، لكن النار تقف عن الانتشار إذا صادفت جسمًا غير قابل للاحتراق(١١٣).

والمحرك كما يقول "ابن الصائغ" قد يكون جسمًا وقد يكون لاجسمًا ولا قوة جسمانية" إن كل شيء أما أن يكون جسمًا أو فى جسم أولا يكون جسمًا أصلاً ولا فى جسم(١١٤). فالمحرك إذا كان جسمًا فإنه يحرك بأن يتحرك "والقوى المحركة إذا وجدت فى الأجسام فإنها إما أن تكون صورًا أو أعراضًا"(١١٥) وأما المحرك إذا كان غير جسم فهو الذى يحرك ولا يتحرك كالمحرك الحركة الأولى، ومحرك سائر الحركات الذاتية، ثم هناك أيضًا المحرك الأول الذى هو متحرك بالعرض وهو واحد بعد آخر وهو آخر المحركات الأول مرتبة وهى أنفس الحيوان فقط(١١٦) وكذلك يقول ابن الصائغ" والقوى المحركة قد تكون موجودات لكن ليست فى أجسام ولا تحتاج إلى برهنة مثل العقل الفعال، والعقل المستفاد(١١٧).

وهكذا نرى أن المحرك قد يكون بالعرض، وقد يكون بالذات فالمحرك بالعرض قد يحرك بنفسه وقد يحرك بتوسط شيء آخر، أما واحد أو أكثر من واحد وهذه الوسائط هى آلات أو كالآلات للمحرك، فإننا نجد مثلاً الإنسان يحرك اليد، واليد تحرك بدورها العكاز الذى يحرك الحجر، والمحرك الأول هنا

هو الإنسان وإليه يسب الفعل فى الحقيقة. فكل هذه الأشياء الموجودة بين المحرك والمتحرك إنما هى وسائط(١١٨).

إلا أن سلسلة هذه الوسائط لا بد وأن تكون متناهية لأننا لو قلنا أنها لسيت متناهية فلن نستطيع أن نقرر أن للحركة علة.

أما المحرك بالذات فهو الذى يحرك بنفسه دون وسائط. ولما كانت الحركة من الأشياء التى هى متصلة(١١٩). فكل ما هو محرك بالذات فهو متصل والمتحرك عن محرك بهذه الخاصية يعد دايم الوجود، وسبب دوام وجوده اتصاله بمبدأه ومبداه أول، فهذا المحرك ليس بجسم، ولا فى جسم، ولا يمكن أن يكون له اتصال إلا بالوجود فقط "فلذلك إن كان شىء وجوده لغيره وكان ذلك الذى وجد من أجله جسمًا، لزم ضرورة أن يتصل المتقدم بالمتأخر اتصالاً جسمانيًا، وإن كان المتأخر ليس قوامه بذلك المتقدم حتى يكون المتأخر فى المتقدم كالصحة فى الإنسان فضرورة سيكون هذا جسمًا، فإن لم يكن جسمًا لم يكن بين المتقدم والمتأخر اتصال أصلا(١٢٠) وهكذا تخلص إلى أن المحرك قد يكون غير مجانس للأجسام التى يحركها كمحرك الأجرام المستديرة فهو يحركها بالضرورة.

وقد يكون مجانسًا لها فيكون له هيولى قابلة للصورة فمثلاً هذا خشب وكرسى بالقوة، فقد يكون كرسيًا وهو خشب كما كان، فإن الكرسى غير مجانس الخشب مثل ما يجانس الحار البارد، وليست قوة الكرسى مقترنه بالخشب بالذات، والخشب ليس هو سبب وجود القوة فى الخشب إلا على جهة أخرى(١٢١)، أما الحار والبارد فإن وجود الحار حارًا هو سبب كونه باردًا بالقوة لأن نسبة الحار والبارد إلى المادة نسبة واحدة.

فإذا كان المحرك له هيولى لزم من ذلك أن يكون للمحرك عند المتحرك نسبة وذلك كالأجرام المستديرة والأسطقسات، وإن كان المتحرك فى الكم لأنه

ليس بذى أجزاء. فإذا كان هذا المحرك مكتفيًا بتحريكه بنفسه فذلك محرك ضرورة دائمًا وحركته سرمدية وهو المحرك الأول، وإن لم يكن مكتفيًا بنفسه فإنه يتبع تحريكه نسبة إلى المعاضد له وإن أمكن أن يحرك تارة وأخرى لا يحرك كالعقل فإنه يحرك تحريكًا مختلفًا كما يوجد فى أكثر المتوسطة(١٢٢).

٢ - الحركة والجسم (المتحرك)

إذا كنا قد أثبتنا وجود محرك وحركة بالفعل فلابد من أن يكون هناك متحرك أيضًا لأن شروط تمام الحركة إنما تقتضى وجود المحرك والمتحرك وحسبما يكون المحرك والحركة يكون المتحرك. فهو أما أن يكون متحركًا حركة سرمدية، وإما أن يكون متحركًا حركه كائنة فاسدة(١٢٣).

فإذا تساءلنا هل من الممكن تحقق الحركة بدون جسم، كانت إجابتنا بالنفى، لاننا رأينا سابقًا أن حركة ثقل الحجر إنما تكون بالحجر ذاته، وأن حركة النار إنما تكون بالأجسام القابلة للاحتراق ذاتها، وكذلك الأمر بالإضافة إلى حركات الحيوان وإلى تبريد الثلج، فإذا كانت الحركة غير ممكنة التحقق إلا فى الجسم. فإننا نتساءل مرة أخرى هل يصدق ذلك على كل من المحرك والمتحرك؟؟

فبالنسبة للمحرك يرى ابن باجة أن كل حركة إنما هى وليدة القوى المحركة فى الجسم المتحرك وأن هذه القوى موجودة ضرورة فى جسم المتحرك ولكن هذا لا يعنى أن القوى المحركة موجودة دائمًا فى أجسام محركة فقد تكون موجودات لا فى أجسام مثال العقل الفعال - العقل المستفاد(١٢٤).

أما القوى المتحركة فلابد لها من أن تكون فى جسم بالضرورة إذ أن كل متحرك فلابد أن يتحرك فى مكان منقسم بحيث يقطع قسمًا منه فى قسم من الزمان.

فالحـركة لا تكون عـلى ما لا ينقـسم والمتحـرك لا يتحـرك إلا إذا كان منقسمًا[١٢٥] فإذا كان المتحرك لا بد ضرورة من اقترانه بالجسم فإن المحرك لا يقتـضى دائمًا هذا الاقـتران، إذ ليس مـن الضرورى أن يكون قـوام كل قوة محركة بجسم كما يلزم ضرورة أن تكون كل قوة متحركة فى جسم، فإن قوة التحرك أبدًا مقترنة بجسم[١٢٦] ويقول أيضًا " فكل متحرك إذن جسم أو قوة فى جسم "[١٢٧] ولذلك فإننا نطلق على القـوى المتحركة أنها قـوى بالتقديم وعلى القوى المحركة أنها قوى بالتأخير وعلى طريق النسبة[١٢٨].

٣ - علاقة الحركة بالزمان والمكان واللامتناهى:

إذا كان ابن باجـة قد اشترط ضرورة تلازم المادة، والصـورة فى الجسم الطبيعى كى يستطيع تفـسير حركته بحيث ينتـهى إلى القول بأن هذه الأجسام الطبيـعية إنما هى متـحركة بفـضل طبيعتـها أى بما لها من مـادة وصورة على السواء. . فإنه أيضًا يفتـرض وجود الزمان والمكان واللامتناهى لأنه بدون هذه الأمور لا يمكن تصور الحركة.

فالحركـة أولاً تتعلق بالمكان من حيث إن الحركـة هى كم متصل. وكل جسـم يجب أن يكون قد انتـقل إلى مكانه الحاضـر من مكان سابق لـه كان موجودًا فيه من قبل، كـذلك يجب أن يكون قد انتقل من مكانه السابق الذى وجـد فيـه إلى مكان آخـر سابق عليـه وهكذا إلى مـا لانهاية. فـالمكان إذن متصل.

والحركة تتعلق بالزمان وتتصل به لكن ليس اتصالاً مباشرًا إلا من حيث إن الحركـات تتم فى المكان والزمان فى كل مكان " . . . ثم الزمان لأنه يتـقدر بتقدير الحركة، والحركة تتقدر بتـقدير المسافة " ويقول ابن باجة أيضًا " والحركة تتقدر بالمسافـة فإننا نقول مشيت كذا ميل والميل إنما يؤخـذ فى المسافة أو يقدر بالزمان فيقال الحروب الفلانية مثلاً تمادت كذا سنة أو شهر أو يوم "[١٢٩].

فالزمان إذن مقياس الحركة وهو الذى يعدها، وهو مشترك بين الحركات، فالزمان "عدد الحركة" أو أن الحركة قابلة للعد بحسب تعاقبها، وأصغر جزء فى الزمان هو الآن "الذى يتجدد باستمرار طوال جريان الحركة. والآن فى الطبيعة هو واسطة بين الماضى والمستقبل هو الحد الأخير بالنسبة إلى الماضى، والحد الأول بالنسبة إلى المستقبل يقول ابن باجة "ففى الآن الذى هو منتهى الحركة" ويقول "الآن الذى هو نهاية السكون ومبدأ الحركة أو نهاية الحركة ومبدأ السكون"(١٣٠) فإذا بدا لنا أن الزمان متصل ففى ذهننا فقط أن الماضى قد فات، وأن المستقبل لم يأت بعد. وهكذا فالزمان موجود ذهنى له اساس فى الواقع هو الآن الذى يعد نهاية فترة ماضية وبداية فترة آتية، وهو إذا كان حد للزمان فهو ليس جزءاً من الزمان لأن الزمان كم متصل ينقسم إلى ما لا نهاية يقول ابن باجة "المتصل يقال على الأعظم أولاً، وعلى حركة النقلة ثانيًا، وعلى الزمان ثالثًا، وعلى كل ما هو فى زمان من جهة ما هو فى زمان"(١٣١).

فالزمان كم متصل ينقسم إلى مالا نهاية وشأنه شأن الامتداد المكانى المتصل أو الخط فالخط ينقسم إلى ما لانهاية وليس له حد أصغر، إذ لا يجوز أن نعتبر النقطة جزء الخط لأن أى خط يمكن أن ينقسم إلى خطين وهكذا باستمرار.

والزمان يدخل فى كل مقولة، وهو مرتبط بكل تغير فنحن لا نعرف الزمان إلا بالحركة، أى عندما يقطع متحرك ما مجموعة من النقاط فى فترة زمنية محددة فنميز بين نقطة وآن سابق. ونقطة وآن لاحق.

ففى مقولة الجوهر مثلاً "نجد أننا نقول فى تكون النبات مثلاً أننا نزرع البذر فى الأرض فيلقى فيه عروقًا، ويحدث قوته الغاذية، وتهضم وتنمى

وتصور، ولا تزال تنتقل ذاته من الشيء إلى شيء فى زمان إلى أن تكمل صورته المتكونة فى الزمان.

والزمان يتضح فى مقولة الكم مثلما نقول عددت ألفًا، وسطحت أى فعلت سطحًا فى زمان ونطقت بأقوال.

أما فى الكيف: فإننا نقول فعلت وصبغت وحمرت وبيضت ومرضت وفى الأين نقول مشيت وسكنت مكانًا... إلخ.

ونلاحظ فى هذه المقولات الأربع أن الزمان يكون مرتبطًا بالحركة فيها(١٣٢)، أما فى مقولة الإضافة، والوضع وله فيكون تابع لحركة مثل قولنا اشتريت غلامًا فإنه تابع لحركة فى المكان من جهة الدافع والمدفوع إليه والشىء المدفوع، أما أفعال الوضع فهى كالأمور التابعة للدين كقولنا قمت، وجلست، واستلقيت وسجدت، وركعت، فكل هذه أفعال وضع زمان.

أما مقولة (له) فتوجد فى الزمان تابعة لحركة التكون مثل النبات فى حين تكونه يكتسب الثمار، والأعظام فى حال تكونها تكتسب الأغشية.

وأما مقولة "أن يفعل"، من حيث هى فى الزمان فهى داخلة مقولات الحركات الأربع وهى (التكون - الكم - الكيف - الأين(١٣٣)).

وهكذا تتضح لنا علاقة الحركة بالزمان والمكان فما هى علاقتها باللامتناهى؟؟ يرى أرسطو أنه لا بد لمن يعنى بدراسة الطبيعة من أن يهتم بدراسة اللامتناهى فى وجوده، أولاً وجوده وبتفسير حقيقته، وإذا كان اللامتناهى من الصعوبة بحيث يجد المرء أمامه مجالات يقف العقل الإنسانى أمامها فى حيرة وشك، فإنه لا بد من بيان معانى اللامتناهى حتى يمكن اظهار علاقته بكل من الحركة والزمان والمكان.

فهو يدل أولاً على ما لا يمكن قطع مسافته فهو غير قابل لأن يقاس

وثانيًا ما ليس له حد، أو ما ليس له الحد الذى يجب أن يكون له بالطبع وهو يدل على عظم معين يمكن دائمًا أن يضاف إليه أو ينقص منه(١٣٤).

وهكذا فحينما نقول الزمان لا متناهى فإن معنى ذلك أن أجزاءه تتوالى باستمرار إلى ما لا نهاية، وما ينطبق على الزمان ينطبق على المكان. فالمكان يمكن أن ينقسم إلى مالا نهاية لكن ذلك بالقوة وليس بالفعل، فإن الحركة طالما أنها بالقوة فلن تتحقق صورتها ولكنها تظل بالقوة باستمرار وبمجرد تحقق الصورة فإنها تنتقى، وبمثل ذلك يمكن أن نفهم اللامتناهى على أساس أنه بالقوة ويظل بالقوة ولا يتنهى إلى الفعل.

هذه العلاقة بين الحركة وبين اللامتناهى والمكان والزمان تتضح من تفرقة ابن باجة للحركات فهو يرى أنها نوعان:

نوع يعود إلى الحوادث المفردة، كسير السيارة، وحركة شخص معين وهذه كلها حوادث بين حدين من حدود الزمان "كذلك الحركة المستقيمة ناقصة غير تامة وإنما يتممها شىء آخر غير وجود السكون فهى أول وآخر ووسط"(١٣٥).

أما الحركة المطلقة التى هى قوة تدفع هذه الآلات والتى تدير الكواكب فإنها حركة دائمة خالدة ليس لها بدء ولا يتنظر أن يكون لها نهاية، وهذه الحركة الدائمة أشرف من الحركة المتقطعة، أو بمعنى أصح أن الأجسام التى تبتدئ فهيا الحركة الدائمة أشرف من الأجسام التى تظهر فهيا الحركة المتقطعة.

والحركة الدائمة إنما تكون لمادة مستديرة، لأن الدائرة أكمل الأشكال وبرهان ابن باجة على أن هذا النوع من الحركات دائم هو برهان رياضى هندسى(*). فهو يقول إن الأجسام التى نراها فى عالمنا لم توجد رأسًا أو ابتداء من الأماكن التى هى فيها الآن وإنما يجب أن تكون قد انتقلت من مكان سابق للمكان الذى وجدت فيه.

وهكذا لا يمكن أن نفرض للحركات بدء، فهى من أجل ذلك أزلية (من جهة الماضى) أما من جهة المستقبل فهى أيضًا أبدية وذلك لأن كل خط يمكن أن يمتد إلى ما لانهاية فإن قولنا أن هذا الخط يمتد من "أ" إلى "ب" مثلاً فلو فرضنا أى نقط أخرى على هذا المستقيم مثل جـ، د، هـ فإن ب تمثل حد فاصل بين امتدادين، وأن وراء "ب" مسافة أخرى، فإذا ما نقلنا ب إلى ما وراء مركزها الحالى. فكأننا نقلنا هذا الحد الفاصل مسافة جديدة. وما دام كل مكان جديد على هذا الخط هو فاصل بين مسافتين فالمفروض أن هذا الخط لا يتناهى(١٣٦) والزمان كما يقول ابن باجة يساوق الطول بتوسط الحركة عليه(١٣٧).

هذه الحركات المتصلة من جهة الأزل والأبد معًا يسميها ابن باجة "المتصلة من جهة الزمان" "والدائم من جهة ما هو دائم يقال عليه متصل"(١٣٨) والحركة الدائمة عنده لا تعنى فقط الحركة المستمرة للأشياء فى دائرة أو فى استقامة فقط، بل تعنى أيضًا "الحركة المعنوية كالنسل مثلاً فإن وجود زيد دليل على وجود أبيه، ثم أن وجود أبيه دليل على وجود جده وهكذا.. إلى ما لا نهاية "فإنه قد يوجد الإنسان وجد جده وما بينهما جد وجدة معًا "وقد يمكن أن يقف زيد أو عمر أو بكر أو خالد أنفسهم فى زمن من أزمنة التاريخ عن النسل ولكن فى الإنسان كإنسان أو كموجود على الأقل قوة دائمة للنسل.

ويخلص ابن باجة من موازنة الدوامين. فيذكر أن الحركة دائمة من جهة الاستمرار إذ هى لا تتوقف ولا تنقطع. أما الإنسان فنوعه دائم من جهة التكون أى من جهة كثرة أفراده كثرة لا حد لها ولهذا يقول "وظاهر أن ما توجد أجزاؤه واحدًا بعد آخر (الإنسان - الجد - الأب - الابن - الحفيد) أنه ضاهى بهذا النظام ما هو أبدى وأن التكثر يقوم له مقام الدوام"(١٣٩).

لقد تحدثنا عن الأمـور التى تتعلق بها الحركة، وهى تتـمثل فى المحرك الذى منه تصدر الحركـة، والمتحرك ثم الزمان أى المقـدار أو المدة التى تقع فيه الحركة والمكان الذى توجد فيه الحـركة ولم يبق لنا إلا النقطة التى منها تصدر الحركة والنقطة التى تصل إليها وتنتهى الحركة.

٤ - مصدر الحركة:

إن كل حـركة لا بـد أن تصدر من نقطـة ما لتـصل إلى نقطة أخـرى. والحركة - علمنا هى انتـقال ما هو بالقوة إلى ما هو بالفـعل وهى انتقال من الكمال الأول إلى الكمـال الأخير فـالحركة متـضمنة فى ما هو بالقـوة لكنها تحتاج إلى المحـرك الذى يخرجها إلى الوجـود حتى يتم كمال الفـعل وتنتهى الحركة، ومتى تحـققت الحركة فى شىء موجود أصـبح هذا الشىء على كماله الأخير[١٤٠] يقول ابن باجـة وكل فاعل فـهو موجـود بالفعل وكل مـوجود وليس له فعل غيـره فله كمالان كمال أول وهو وجود هذه القـوة وأخير وهو وجوده محـركًا"[١٤١] فكأن مبدأ الحـركة هو من حالة القوة الموجـودة عليها الشىء أما نهايتـها فهى تحقق الفعل وتمامه وهو الكمـال الاخير، ولا شك أن التمييـر بين مبدأ حركة، ونهاية حركـة إنما هو دليل واقعى على وجود الزمان فكل ما بالقوة إنما يصير بالفعل أيضًا إذا كانت الحركة وكان الزمان.

وهكذا إذا كان كل متحرك لا بد وأن يتـحرك بواسطة شىء آخر، فلابد إذن وان تكون للحركة مبدا بالضرورة، إذ لا يتحرك أى شىء تلقائيًا من نفسه مما يناقض دعوى الطـبيعين الأوائـل الذين كانوا يقولون بأن الحـركة فى ذات الموجود الطبـيعى، واصبح الموجـود بناء على ذلك حاصلاً بالطبع على مـبدأ حركته وسكونه.

أما ابن باجة فإنه يذكر متابعًا "أرسطو" أن أى موجود لا يتضمن القدرة على الحركـة بدون محرك، فـالمبدأ الأساسى للحركـة أن كل ما يتحـرك فإنه

يتحـرك بفعل شيء مـا ويقتـضى ذلك ضرورة التـسليم بوجود حـركة أولى ومحرك أول استناداً إلى استحالة التسليم بوجود حركة لا متناهية فى زمان لا متناهى، فلابد من وجود محـرك أول ثابت يحرك ولا يتحرك "المحرك الأول فاعل للحركة وإليه تنسب" ويقول". . . وأما المحـرك إذا كان غير جسم فهو الذى يحرك ولا يتحرك. . . وأحد الوجوه التى يقـال عليها هو المحرك الحركة الأولى "فإذا كانت هذه هى خصائص المحرك الأول، والحركة الأولى فإن ابن باجة يميز بين نوعين من الحركة يتطلب كل منهما نوعًا خاصًا من المحرك.

وأولها حركـة الكائن الحى، ومبدأ حركته النفس إذ أنهـا تحرك الجسم، فالنفس هى المحرك والجسم هو المتحـر يقول ابن الصائغ "فالإنسان الأول هو ذاك المحرك الأول والبدن هو مجموعة آلاته والإنسان كسائر الحيوان مؤلف من الحـار الغريزى وهو المتـحرك الأول، ومـؤلف من المحرك الأول وهو صـورة له"(١٤٢).

أما النوع الثانى فـهو حركة الجماد أو الكائن غيـر الحى، وهذه تقتضى محركًـا من خارج يحرك غيـر الحى بحسب صورته وكذلك بحـسب الصورة التى يقصد إليها المحرك من تحريكه لهذا الجسم، فالمحرك يفعل حسب صورته ويحرك الشيء حـسب صورة الشيء فـإذا ما قبل الشيء الحـركة فإنه يتـحرك بصورتها وعلى حسبها "أن الحجر من جهة أنه بالقوة يتجه إلى أسفل ويحرك عن طريق أنه ثقـيل ولذلك يتحرك بنحـو واحد من الحركـة بالطبع الذى هو فيه"(١٤٣).

* * *

وهكذا نكون قد أوضحنا الأمور التى تتعلق بها الحركة والتى تتمثل كما ذكرنا فى المحرك الذى منه تصـدر الحركة، والمتحرك، ثم ارتبـاط الحركة بكل من الزمان الذى تقع فيه الحركة والمكان الـذى تبدأ منه الحركة، وأخيراً النقطة

التى تبدأ منها الحـركة والنقطة التى إليها تنتـهى ولا شك أن الحد الذى تنتهى إليه الحـركة هو الذى يحدد الاسم الخـاص بها وخاصـة فى المقولات فمـثلاً حركة الكون والفسـاد والتى هى ضرب من ضروب التغير نجـد فيها أن الكون هو تغييـر إلى جهة اللاحق أى الموجود ولكنه يلزم من ذلك أن تبتـدئ الحركة أصلاً من اللاموجود. معنى ذلك أن المبدأ إذا كان ضروريًا للحركة فإن النهاية هى التى تحدد لنا نوع الحركة أو التغير وهو ما سنوضحه.

ثالثا: المقولات التى تقع فيها الحركة:

١ - الحركة والتغير:

يعنى التغير عند ابن باجة الانتـقال من طرف إلى طرف ضده فقد يكون التغيـر من اللاوجود إلى الوجود كتغيـر اللا أبيض إلى أبيض مثلاً وهو الذى نسمـيه "التكون"، وقد يكون من الوجود إلى اللاوجـود كتغيـر الأسود إلى الأسود ويسمى التغير فى هذه الحالة "فساد" فإذا كان التغير ممكنًا من اللاوجود إلى الوجود، ومن الوجـود إلى اللاوجود، فإنه ليـس ممكنًا من اللاوجود إلى اللا وجود إذ لا يوجـد بينهمـا تضاد والضـدين كمـا يقول ابن الصـائغ هما "الشيئان اللذان يقترن بوجود كل واحد منهما عدم الآخر، مثال ذلك البياض فإنه إذا وجد فى مـوضوع ما لم يمكن أن يوجد السواد الذى يضـاده معه فى ذلك الموضوع ولا فى غيره"(١٤٤).

لكن قد يحدث انتقال من الوجود إلى الوجود أى انتقال الشىء من حال إلى حال كانـتقال الشىء من القوة إلى الفـعل، فليس من الضرورى أن يكون هذان الشيـئان ضدين فهـذا إذن ليس تغير وإنما يمكن أن نطلق عليـه حركة. فالتغير إذن معنى أعم من الحركة ولقـد كان ابن الصائغ واضحًا فى تمييزه بين التغير والحركة، ولذلك نراه يعتبر الكون والفسـاد ليسا بحركتين ولكنهما تغير يقول ابن باجة "فالكون والفساد ليسا بحركتين وكذلك الاستكمال وهذا ما لم

يلتفته "أرسطو" بل أجراه مجرى الحركة فى مكان آخر فالحركة إذن هى لموجود بالكمال ومن وجود بالكمال وإلى موجود بالكمال[١٤٥]" ويقول "والتغير كما قلنا يكون فى الجوهر"[١٤٦].

ومن هنا يتضح لنا أن أرسطو لم يفرق تفرقة واضحة بين الحركة والتغير فهو يفرق بينهما تارة ويخلط بينهما تارة أخرى وهذا هو الذى جعل ابن باجة يأخذ عليه ذلك ويقول "وهذا ما لم يلتفته أرسطو بل أجراه مجرى الحركة فى مكان آخر" يقصد بالحركة حركة "الكون والفساد" وهو إذا ميز بينهما فإنه يقصر الحركة على الحركة فى المكان، والحركة فى الكيف، والحركة فى الكم، أما التغير فهو يشمل إلى جانب هذه الانواع الثلاثة نوعًا رابعًا وهو الكون والفساد أى التغير فى الجوهر[١٤٧].

٢ - المقولات التى تقع فيها الحركة:

لما كان الموجود كما يرى أرسطو أما أن يكون جوهريًا أصليًا تحمل عليه الأشياء ولا يحل فى موضوع (الجوهر) وإما أن يكون عرضيًا وهذا بدوره أما أن يكون صفات، وأحوال، وأفعال، وأحوال خارجية وفى هذه الحالة ينقسم الموجود من حيث النظر إلى هيولاه وهوالكم، ثم من حيث الصورة وهو الكيف، ثم من حيث صلته بغيره وهو الإضافة أما من حيث النظر إلى أفعاله فينقسم إلى الفعل والانفعال، ومن حيث النظر إلى الأحوال الخارجية أما أن تكون هذه الأحوال زمانية فتكون مقولة (المتى) وإما أن تكون مكانية فتكون مقولة (الأين) وإما أن تكون من حيث نسبة أجزاء الشىء أو الموجود بعضها إلى بعض وهى مقولة الإضافة.

فإننا نلاحظ أن أرسطو قد صنف المقولات هنا بناء على وظيفة كل منها وصلته بالموجود أما ابن باجة فنلاحظ أنه يصنفها بناء على مبدأ الحركة وأى المقولات تقع فيها الحركة، وأيها يكون عن حركة.

ولذلك نجد ابن باجة يذكـر أن التغير مرتبط بـالمقولات التسع(*) ولكى نفهم علاقة التغير بالمقولات يجب أن نقسمها قسمين:

١ - مقولات يكون كمال قواها المنفعلة تغيراً.

٢ - مقولات لا يكون كمال قواها المنفعلة تغيراً بل عن تغير.

أما المقولات التى يكون كمال قواها المنفعلة تغيراً فهى: الجوهر: الكم. الكيف. الأين يقول ابن باجة "وكل تغير على مـا تبين فى الثامنة فهو أما فى الكم وأما فى الكيف أو فى الأين أو يتـابع لإحدى هذه"(١٤٩) ويقول أيضًا "أن التغير يكون أصنـافًا فمنها الحركة في المكان ومنها الـكون والفساد ومنها الاستحالة. ومنها النمو والاضمحلال"(١٥٠).

وقوى هذه المقـولات الأربع هى القوى التى يتـحرك بها المتـحرك وهى تـسمى منفعلة متغيرة بيد أن المتغير منه ما يقال بتقديم ومنه ما يقال بتأخير فإذا قيل بتقديم كان منطبقًا على المقولات الأربع الأولى، وأما إذا فقيل بتأخير فقد شمل باقى المقـولات ويرى ابن باجة أن الـسبب الأول فى التغـير الذى يطرأ على المقولات الأربع هو "الصورة" ولكن هذه الصورة تختلف من مقولة إلى أخرى فالصـورة هى الجوهر والوجود الأول الذى يطرأ عنها هـو كون، لكنها حينما تـقترن بمقولة الكم يصبـح تغير الموجود نموًا وأما النـقص فأحرى به أن يكون "لا وجود" وحينما تقترن بمقولة الكيف يصبح التغير استحالة أما حينما تقتـرن بمقولة الأين فإن التـغير يصـبح نقله من مكان إلى مكان، إلا أن هذه الأنواع من التـغير تقـابلها أضـدادها فالكون يقـابله الفسـاد، والنمو يقـابله الذبول، والكيف يقابله الاستـحالة، فيما عدا الأين فـإنه تغير لكن ليس بين ضدين(١٥١).

أ - الجوهر:

يرى ابن باجة أن التغير فى الجوهر المشار إليه هو الذى نسميه كونًا والتغير إلى عدم ذلك الجوهر هو الذى نسميه فسادًا "فإذا حدث تغير فى صورة الجسم كان ذلك تكون"(١٥٢) وفى حركة الجوهر نجد أنه حيث يتناوبه الكون والفساد يحل موجود محل آخر، والتغير هنا يتم بين نقيضين: وجود كائن أولاً وجود، ولذلك يقول ابن باجة" فمن اعتقد أن التغير يكون من موجود إلى موجود فهو يرى ما لا ينقسم سواء جعلها سطوحًا كما قال طيماوس أو نقطًا أو خطوطًا أو أجزاء تنقسم ولا تنفصل كما يقول ديموقريطس(١٥٣) "من جعل الموجود واحدًا فقد جعل الأضداد شيئًا واحدًا كان نقول اجتماع وافتراق تحليل وتركيب.

أما من جعل الموجود أكثر من واحد بالنوع وجعل النوعين بسيطين ووضع كل منهما مقابلاً للآخر فهو يضع بالضرورة أن التكون غير الاستحالة. والكون يقال على كل تغيير فتكون الاستحالة والنمو كونًا لكن لا مطلقًا فإننا نقول كان أبيض وكونه حلوًا وكونه ضخمًا. وقد يقال الجوهر بخصوص كأن نقول كون النار وكون الفرس(١٥٤).

وهكذا يكون التغيير فى الجوهر تغيرًا من لا موجود إلى موجود وأن الموضوع لا يعد فى السكونين اللذان يحدان حركة الكون والفساد بحد واحد ولا يثبت واحد بعينه فى الجوهر. وهذا يقتضى أن يكون التغير من لا موجود بالفعل بالإطلاق إلى موجود بالفعل بالإطلاق وقد أكد ابن باجة ضرورة القول (بإطلاق) لأن بالإطلاق لا تقال بتقيد فمثلاً إذا قلنا "بالفعل" أو "لا موجود أبيض" كان هذا القول بإطلاق ولا يحتمل ترجيح، أما قولنا "موجود بالقوة" فإنه قد يقال بتقيد، ولكن الموجود بالإطلاق لا يصدق على ما

بالقوة، ولذلك يكون هذا التغير من موجود بالقوة بالإطلاق وأن يكون فى الجوهر، وأن يكون إلى موجود بالفعل بالإطلاق(١٥٥).

ويتساءل ابن باجة هل الكون والفساد يعدان حركتين أم واحدة؟؟؟

فإذا افترضنا أنهما حركتان كان ذلك محال لأنهما متضادتان، وهل من الممكن أن يوجد فى الشىء الواحد متضادان فى نفس الوقت؟؟؟

أما إذا افترضنا أنهما حركة واحدة فإن افتراضنا يكون على أساس انهما الحركة إلى الأبيض وهو كمال ما هو بالقوة أبيض هو فساد ما هه وبالفعل أسود(١٥٦) ولما كان هذا التغير ينصب على الصورة أو هو ميلاد صوررة فى حالة الكون واختفائها فى حالة الفساد، أو هو انتقال من اللاوجود إلى الوجود والعكس فإننا يمكن أن نقول أن التغير هنا جوهرى وليس يمكن أن يكون حركة لأن الحركة كما ذكرنا هى انتقال من ضد إلى ضد، والجوهر أو الصورة لا ضد له.

ب - الكيف:

والحركة تقع فى هذه المقولة لأنها عبارة عن انتقال الجسم من كيفية إلى كيفية، والحركة المتعلقة بهذه المقولة فى الاستحالة كالانتقال من الحار إلى البارد وفى هذه المقولة تحل صفة محل صفة أخرى يقول ابن باجة "فالتغير فى صفات الجسم هو الذى ندعوه استحالة"(١٥٧).

جـ - الكم:

وهو التغير الذى يطرأ على ذات الموجود فينمو أو ينقص مثلما يكبر الطفل ويصبح شابًا يافعًا، أو حين يضمر المرض لقلة الغذاء فكأن الحركة فى هذه المقولة تظهر على وجهين بزيادة تضاف إلى موضوع الكم فينمو أو نقصان

أو ذبول يلحق به فينقص ولكن صورته تظل كما هى لا تتغير فى كلتا الحالتين(١٥٨).

ويقسم ابن باجة الكم إلى:

كم متصل وهو ما هو مكون من وحدات أطرافها مشتركة كالخطوط والسطوح.

كم منفصل وهو المكون من وحدات ليس بينها استمرار كالأعداد(١٥٩).

ومن خصائص الكم أنه لا يقال على الأضداد ولا يقبل التضاد فإذا قيل على الأصغر والأكبر فإنه يدخل تحت مقولة الإضافة.

د - الأين:

وهو عبارة عن حركة النقلة من مكان إلى مكان آخر، والحركة المكانية هى أعم هذه الحركات لأنها متضمنة فى غيرها، فالاستحالة هى انتقال صفة إلى صفة أخرى، والزيادة والنقصان تقع فى المكان وجميع هذه الحركات ذات أتجاه واحد لأن لها بداية ونهاية، أما حركة النقلة فهى الحركة الكاملة المتصلة اللانهائية، فالحركة فى الأين هى أخلق بالوجود من سائر الحركات الأخرى إذ ليس فيها ما يزيل بالذات وجود الموجود يقول ابن باجة "وبين هناك أن أقدم الحركات وأولاها أن تكون حركة فهى حركة النقلة"(١٦٠).

وإذا كان ابن باجة قد اعتبر كأستاذه "أرسطو" أن هذه الحركة هى أولى الحركات وأبرزها ظهوراً"... كما تتقدم حركة المكان سائر الحركات"(١٦١) فإن هذا لا يؤدى بنا إلى القول بأن هذه الحركة هى الحركة الوحيدة عنده كما هو الحال عند الفلاسفة الذريين أو عند ديموقريطس حين حاولوا تفسير الأشياء تفسيراً آليًا صرفًا دون اعتبار للكيف، فيما عدا التغير فى المكان. أما ابن الصائغ فقد اعتبر حركة الكيف والكم فى مرتبة ثانوية إذا قارناهما بحركة

النقلة. بعبارة أخرى نستطيع أن نقول أنه حركة النقلة شرط أساسى لحركتى الكم. والكيف لأن فى هاتين الحركتين لا بد وأن يمارس المحرك المتحرك ولابد للتماس من تقارب فالمتحرك والمحرك الأول يتماسان وكل فاعل ومنفعل وهيولا هما مشتركة فهما متضادان ضرورة فلذلك كل واحد منهما يحرك صاحبه ويتحرك بالفعل والانفعال لا يكونان حتى يتماسا"(١٦٢).

هذا بالإضافة إلى أن ابن باجة يعتبر حركة النقلة هى حركة الأجرام السماوية كما سيتضح لنا فيما بعد.

٣ - مقولات تابعة للحركة:

أما المقولات التى لا يكون كمال قواها المنفعلة تغييرًا ولكنها تكون عن تغيير فهى مقولات "الوضع - له - متى - الإضافة".

وهذا يعنى أن التغير الذى يطرأ على هذه المقولات يأتى بتأخير ولاحقًا للتغير الذى يكون فى الجوهر والكم والكيف والأين وهذا ما يطلق عليه ابن باجة "تغير النسب" لان ما يطرأ عليه التغير تتغير نسبته على الأقل إذا ما قورن بما طرأ عليه التغير.

أما المقولات الثلاث "الجوهر - الكم - الكيف" فلا توجد النسبة فى حدودها، وأما الست الأخرى "الأين - الوضع - له - متى - الإضافة - الفعل - والانفعال" فكلها تحد بالنسبة إلى الموضوع لكن مقولتى الوضع وله تتضمنان الجوهر فى أقوالهما، فى حين أن مقولات الأين، والمتى، والإضافة، وأن ينفعل ليست كذلك بل قد تكون موضوعاتها شيئًا آخر مغايرًا للجوهر. وإن كانت جميعًا تشترك فى أن لها موضوعات توجد تلك النسبة فى حدودها(١٦٣).

لكن النسبة ليست واحدة فى حدود موضوعات المقولات الست، ففى

بعضهـا تقتصر النسـبة على حد أحد الموضـوعين، فى حين أنها فى بعـضها الآخر تتطرق إلى الموضوعين معًا.

أما التى توجد النسـبة فى حد أحد الموضوعين من حيث هـما المتباينان فهى "الوضع، وله والأين ومتى، وأن ينفعل" فى حين أن التى توجد النسبة فى الموضوعين معًا فهما صنفان" - أمـا أن تكون الموضوعات معًا بالفعل كما هو الأمر فى مـقولة "لإضـافة"(١٦٤) ففـيهـا نجد أن المحـرك والمتحـرك من المضاف، فـيجب أن يكون فى موضـوعين تغاير مـا، حتى يكونا اثنين(١٦٥) وأما أن يكون أحـد الموضوعين بالفعل والآخـر بالقوة من جهة مـا هو بالقوة كما هو الأمر فى مـقولة أن ينفعل(١٦٦) يقول ابن باجة "وظـاهر أن ما يفعل من حيث هو مـا يفعل موجـود بالفعل وما ينفعـل موجود بالقوة ومـا يفعل يساوق فى الوجـود ما ينفعل ويلزم عنه وجوده بالضـرورة مثل كسر الـشجرة فإنه يفترض فاعلاً ومنفعلاً"(١٦٧).

وهكذا نجـد أن الحركـة تظهر بمعنـى أعم فى مقـولات الكم. والكيف والأين. وفى هذه المقولات نجد أن لحظة تحرك الـشىء بفعل الحركة هى لحظة عدم الصفة التى يكون عـليها قبل الحركة. وظهور الصـفة الجديدة أو الصورة الجديدة" وظاهر أنه عند بدء الحركـة تبدأ قبول الصورة وأن القبـول والتحرك يتسـاوقان"(١٦٨) وكمـا أثبتنا سابقًـا فإن عدم الصفـة السابقة على الحـركة، وامتلاك الصفـة الجديدة التى انتهت إليها الحركـة إنما تتمان فى وضع ثابت لا يتغير(١٦٩)، ولما كان من المستحيل تصور الحركة أو التغيير بدون تصور عنصر ثابت فلذلك نرى ابن بـاجة لا يضـيف الحـركة لمقـولات الإضـافة والفـعل والانفعال والمتى.

فبالنسبة للإضافة نجد أن الآراء قد اختلفت حولها فقيل أن معناها وجود صلة توقف بين شىء وآخـر بحـيث لو زال الواحـد زال الآخر، وبحـيث لا

يتصور الواحد دون الآخر كما هى الصلة بين الأب والابن وقيل أن الصلة هى اقتران بين شيئين من حيث الإطلاق أو التخصيص فما هو خاص نسبى بالقياس إلى ما هو عام، أى أن الخاص مضاف إلى العام والواقع أنه يمكننا أن ننظر للإضافة بهاتين النظرتين على أن نعتبر معناها الاول هو المعنى الحقيقى، ولذا فإن الوجود بوصفه إضافة لا حقيقة له إلا فى وجود الشيئين يقول ابن باجة " فإن الإضافة يحتاج فى وجودها إلى تقديم إمكانين فى موضوعين وليس كذلك ساير المقولات التسع بل كل واحد منها يكتفى بإمكان واحد فى موضوع واحد فإمكان الموضوع الواحد لقبول الإضافة غير إمكان الموضوع الثانى لقبول تلك الإضافة وبعدم أحد الإمكانين تعدم الإضافة "(١٧٠).

وعلى ذلك لا يكون للإضافة حركة لانه ليس لها وجود بذاتها وإنما توجد بطرفيها فتغيرها إذن تابع لتغيرهما، والإضافة من حيث هى إضافة لا تنقسم بأقسام الجسم لأن الإضافة طبيعة عامة لما هو جسم، ولما هو ليس بجسم ولذلك فقد لا تنقسم بأقسام الجسم بذاتها(١٧١).

وكذلك الأمر بالنسبة لمقولة الوضع فهو ليس من القوة الشائعة فى الجسم والوضع منه بالطبع كوضع بعض أجزاء الحيوان من بعض ولذلك نجد الطبيعة قد حصلت فى كل واحد منهما أو فى أحدهما أمرًا يتم بذلك الوضع ومنه بالعرض كوضع زيد من عمرو وهذا النوع من المقولات لا يوجد فى جزئية أو موضوعية التضاد ولذلك فإن الحركة لا تعمها(١٧٢).

أما مقولة "الفعل والانفعال" فإن الحركة لا تنضاف إليهما لأن الفعل والانفعال يتضمنان معنى الحركة "والأشياء التى مادتها واحدة وهى متضادة القوى فهى فاعلة ومنفعلة"(١٧٣) ويقول "وكل فاعل ومنفعل وهيولا هما مشتركة فهما متضادان ضرورة فلذلك كل واحد منهما يحرك صاحبه ويتحرك، فالفعل والانفعال لا يكونان حتى يتماسا"(١٧٤).

كذلك ينفى ابن باجة الحركة عن مقولة الزمان (متى) لأنه يعتبر أن الزمان هو مقياس الحركة ومن ثم فليس هو الذى يتحرك وإنما تابع لتحرك.

وفى ختام هذا القسم الذى أوضح فيه ابن باجة الحركة وعلاقتها بمبادئ الموجودات وعللها من جهة وعلاقتها بغيرها من اللواحق كالزمان والمكان واللاتناهى من جهة أخرى، نرى أن نظرية الحركة عنده لم تكن مكتملة وكان يشوبها الاضطراب من جهة أخرى وقد يكون سبب ذلك العلاقات المتشعبة بين الحركة من جهة ومبادئ الموجودات ولواحقها من جهة أخرى باعتبار أن الحركة هى المحور الأساسى الذى تدور حوله دراسة الطبيعة.

ولكن مع ذلك نرى أنه من خلال محاولتنا تفسير حركة الأجسام يمكننا أن نخرج بنظرية فى العالم توضح لنا عناصره وأقسامه وموجوداته، ثم كونه وحدوثه وهو ما سنتاوله فى القسم الثالث من هذا الفصل.

٣ - القسم الثالث: العالم الطبيعى:

تمهيد:

اهتم أكثر فلاسفة الإسلام وخاصة الكندى، والفارابى، وابن سينا فى المشرق، وابن باجة وابن طفيل، وابن رشد فى المغرب بمسائل السماء والعالم. ولقد كان منبع اهتمامهم هذا ما سبقهم إليه فلاسفة اليونان خاصة "أفلاطون، وأرسطو" فقد كانت مؤلفات أرسطو فى "السماء والعالم" والكون والفساد" و"الآثار العلوية" هى الأساس الذى استمد منه فلاسفة الإسلام آراءهم الخاصة بالعالم والعناصر المكونة له، والكائنات الموجودة فيه ثم قدمه أو حدوثه.

ولقد اختلفت آراؤهم فيما يتعلق بهذه المسائل، وكان مرجع اختلافهم محاولتهم التوفيق بين ما جاءت به الشريعة المحمدية من ناحية، وبين آراء مفكرى اليونان من ناحية أخرى.

فالكندى قد بحث فى طبيعة الفلك وبين أنها مخالفة لسائر العناصر. فجسمه لا حار ولا بارد ولا رطب ولا يابس ولا يعرض فيه الكون والفساد وحاول البرهنة على أن الجرم السماوى غير مركب من ماء ونار وهواء وأرض إذ أن حركته مستديرة فلا يمكن أن يكون مركبًا من هذه العناصر الأربعة المتحركة حركة استقامة(١٧٥).

أما الفارابى فقد قال بحركة للأفلاك السماوية تختلف عن حركة العناصر الأرضية، كما أنه درس العناصر وصفاتها، وأثبت أن الأجرام السماوية وإن شاركت المواد الأربع فى تركيبها من مادة وصورة فإن مادتها مخالفة لمادة الأركان الأربعة كما أن حركتها وضعية دورية، أما الحركات الكائنة الفاسدة فإنها مكانية مستوية(١٧٦).

ولقد كان للفارابى تأثيرًا كبيرًا على ابن سينا الذى كانت نظريته فى العالم قائمة فى أساسها على الصفات الخاصة بالعناصر التى ذكرها الفارابى واتخذها ابن سينا بعد ذلك، كأحكام للأفلاك، كما قرر وجود العناصر الخاصة بعالم ما تحت فلك القمر حتى أن الطوسى شارحه الكبير قد أشار إلى أنه قد حاذى فى ذلك كلام الفارابى(١٧٧).

أما فيما يتعلق بفلاسفة الأندلس: ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد فقد ساهموا فى محاربة نظام بطليموس فى الطبيعيات السماوية والتى تتفق ونظرية الدوائر المتغالقة، وكان لهم الفضل فى إقامة نظام البطروجى، فقد كانت نظرتهم إلى الأفلاك السماوية على أنها أجسام محسوسة صلبة أو سائلة تتفق مع قوانين علم الطبيعة الأرسطى والتى تتلخص فى القول بأفلاك متغلقة موحدة المركز، ويمثل مركز العالم مركزًا لحركتها الدائرية(١٧٨).

ويذكر أن ابن باجة هو أول من اقترح تبسيط نظام بطليموس ليتلاءم مع نظرية أرسطوطاليس(١٧٩) وكانت آراء ابن الصائغ فى السماء والعالم تتفق مع آراء أرسطو. فهو قد شرح له كتاب الكون والفساد، وشرح له كتاب السماء والعالم (لكنه فقد) كما كانت له أقوال على كتاب الآثار العلوية لأرسطو. كثيرًا ما يستشهد ابن الصائغ بفقرات منها.

ويتخذ ابن باجة من تأليف العالم من العناصر الأربعة. ومن حركة النقلة أساسًا لتقسيم العالم إلى قسمين:

١ - ما فوق فلك القمر.

٢ - ما تحت فلك القمر.

وهذه القسمة للعالم أخذها ابن باجة عن أرسطو وبينما نجد أرسطو قد توسع فى شرحها فى كتابة "السماء والعالم، والكون والفساد، فنجد ابن باجة كعادته يشير إليهما إشارات أحيانًا موجزة وأحيانًا أخرى مستفيضة. وسنحاول أن نعرض رأيه موضحًا قدر استطاعتنا.

أولاً: عالم ما فوق فلك القمر "عالم السماوات":

ذكرنا أن العالم عند ابن باجة كما هوعند أرسطو ينقسم إلى قسمين وأساس التقسيم هو فلك القمر فهناك عالم ما فوق فلك القمر، ثم هناك ما تحت فلك القمر وكلا العالمين متمايز عن الآخر فعالم السماوات والكواكب يمتاز بأنه لا يوجد فيه كون ولا فساد، فمن خصائص أجرامه أنها غير متكونة ولا فاسدة ولا تقبل النماء ولا النقصان ولا الاستحالة الأثرية، وهى مرتفعة عن أنواع التغيرات التى تلحق الكائنات الفاسدة من جهة ما هى كائنة فاسدة لأن الكون كما يذكر ابن الصائغ مرادف للحدوث والأجرام السماوية كما أثبتنا أزلية أبدية أى قديمة فكيف تثبت له التكون؟؟ كذلك الكون يقال على

كل تغير فتكون الاستحالة والنمو كونًا لكن لا مطلقًا فإنا نقول كان أبيض وكونه حلوًا وهذا لا ينطبق على عالم السماوات فهى لا تقبل التغيرات والأضداد[١٨] .

سوف يتضح لنا أن عدم خضوعه للكون والفساد إنما يرجع إلى طبيعة حركة المادة المكون منها، فإذا افترضنا كما يقول "ابن رشد" أن السماء تفسد لفسدت إما إلى الأسقطسات التى تركب منها وإما إلى صورة أخرى بأن تخلع صورتها وتتقبل صورة أخرى فلو فسدت الأسطقسات لكانت جزءًا من عالم آخر إذ لا يصح أن يكون من الأسطقسات المحصورة فيها لأنها جزء لا مقدار له بالإضافة إليها. بل نسبته منها نسبة النقطة من الدائرة ولو خلعت صورتها وقبلت صورة أخرى لكان ها هنا جسم سادس مضاد لها ليس هو سماء ولا أرض ولا ماء ولا هواء ولا نار وذلك كله مستحيل[١٨١] .

ولما كان الشكل الكرى هو أفضل الأشكال فى نظر الأقدمين. كانت الحركة الدورية أفضل الحركات وهى وحدها مستديمة وواحدة وأزلية، وكانت هذه الحركة هى التى تليق بالأجرام السماوية التى اتخذت شكلاً كرويًا بسبب هذه الحركة الدائرية يقول ابن الصائغ "فما يتحرك عن استدارة بذاته فهو غير متغير. إنما التغيير يكون فيما يتحرك حركة مستقيمة لأن الاستحالة والتكون إنما يكونان فى الأضداد فهى ما يتحرك حركة مستقيمة[١٨٢] .

ويقول أيضًا: أما المؤتلف من الأسطقسات الذى يكون المحرك فيه الأجرام السماوية وبالجملة فالمحرك فيما يتحرك بحركة المكان فيعرض عنه الالتقاء فالمحرك القريب والبعيد فيه واحد وهو الجرم المستدير لما يحرك بالطبع وبالذات "[١٨٣] .

فإذا كانت حركة العالم العلوى هى الحركة الذائرية وكان من خصائص هذه الحركة أنها أزلية أبدية حيث إنها متصلة لا نهائية لأنه ليس لها نقطة بدء

ولا نقطة انتهاء كانت المادة المكونة لهذه الأجرام السماوية مادة لا تحتمل من بين جميع الحركات سوى الحركة المستديرة وكانت هذه المادة خالية من كل تضاد حتى تكون هى الأخرى أزلية أبدية مثل ما كان محركها أزلى ابدى، هذه المادة كما يقول أرسطو هى "الأثير" فهى مادة الأفلاك والكواكب.

وإذا كانت الحركة الدائرية هى من بين سائر الحركات حركة العالم العلوى. فهذا العالم إذن واحد لأنه يتحرك حركة واحدة وإذا كانت هناك حركات جزئية فهى بالإضافة إلى هذه الحركة الأساسية والحال فى هذا العالم كما يقول "ابن باجة" كحال الحيوان المفرد الذى لا يحتاج إلى شيء خارجه أصلاً وهو وإن كان له أعضاء كثيرة فمن أجل أن له قوى كثيرة ولكنه صار واحدًا بالقوة الواحدة التى توجد فيه مشتركة لسائر جسده وصار بهذه القوة واحدًا كذلك العالم فلما كانت الطبيعة لا تفعل شيئًا باطلاً فقد كانت الأسطقسات من أجل الأجسام المستديرة لأن موضوع الجسم المستدير فيها على جهة ما الجسم فى المكان وهى فى الجسم المستدير على جهة ما الجزء فى الكل(١٨٥).

هذا العالم من ناحية أخرى حركته دائمة ليس لها سكون ولا تقف بوجه لأن من خصائص حركة النقلة (الدائرية) أنها مستمرة وليس لها بدء ولا نهاية.

كما أن هذا العالم لا يلحقه الكلال ولا التعب يقول ابن باجة "فإن كل شيء يحرك شيئًا وهيولاه هما شيئان غير مشتركين أصلاً لم يلحق الكلا المحرك. لكن لكونه ذا هيولي لزم أن يكون للمحرك عند المتحرك نسبة وذلك كالأجرام المستديرة والأسطقسات فإن كان المحرك لا هيولى له فذلك المحرك يحرك دون كلال ودون نسبة إلى المتحرك فى الكم لأنه ليس بذى أجزاء"(١٨٦).

ولما كانت الأجرام المستديرة (الكواكب) تتحرك من تلقائها وما كان يتحرك من تلقائه فقد تكون حركته تارة عن الطبيعة وتارة عن النفس(١٨٧). ولذلك فإن لكل جسم سماوى نفسًا وعقلاً، وهنا تنشأ مشكلة إلى أى محرك تدين هذه الأفلاك السماوية بحركتها؟ يذكر "هاملان" تفسيرًا "للإسكندر الأفروديسى" فى هذا الصدد خلاصته: أن الطبيعة ليست سوى قابلية بالنسبة للنفس، فالمحرك الفعلى هو النفس أما طبيعة الأثير وهو مادة الأجرام السماوية فهى استعداد وقوة تفتقر لمساعدة النفس لتخرجها من القوة إلى الفعل(١٨٨).

ويتابع ابن باجة رأى "الإسكندر الأفروديسى" فيقول لما كان لكل جسم سماوى عقل ونفس ولما كانت النفس ليست قوة بالمعنى الصحيح للكلمة لزم ضرورة أن يكون محرك الجسم المستدير عقلاً(١٨٩).

وهكذا نجد أنه إذا كان العالم العلوى مكونًا من أجسام بسيطة لا تنقسم إلى أجسام مختلفة الطبائع كالسماء والأرض والماء والنار والهواء وكانت حركته هى الحركة الدورية الدائمة فإن عالم الكون والفساد "وما تحت فلك القمر" مكون من أجسام مركبة تنشأ من تمازج العناصر الأربعة مع توسط الأفلاك ولنحاول أن نعرف شيئًا عن خصائص هذه العناصر وحركتها.

ثانيا: عالم ما تحت فلك القمر (عالم الكون والفساد)

يرى ابن باجة أن "عالم الكون والفساد" يناقض "عالم السماوات" فى كل شىء فالأجسام التى يتركب منها عالم الكون والفساد هى الأجسام البسيطة والأجسام المركبة يقول ابن باجة "إن كل كائن فاسد فهو جسم ملموس وكان كل ملموس فهو أما بسيط وأما مركب وكانت البسائط هى الأربعة"(١٩٠).

ويحدد ابن باجة أنواع التركيبات فى ثلاثة أمور[١٩١]:

١ - تركيب الأسطقسات: وهى من الصورة والمادة الأولى أى تركيب من الاجسام البسيطة فى المادة الأولى التى هى غير مصورة بالذات.

٢ - تركيب الأسطقسات: وهو فى المتشابهة الأجزاء (الجماد).

٣ - التركيب من هذه: وهى الأعضاء فى ذى الأعضاء و جزاء النبات كاليد والرجل وما جانسهما.

وتبعًا لهذه الأنواع الثلاثة من التركيبات نجد أن الكائنات الموجودة فى هذا العالم هى كائنات حية مثل المعادن والنبات والحيوان، وكائنات لا حياة فيها كالأجسام التى تتركب منها العناصر الأربعة، أى إما أن تكون بسائط وإما أن تكون مركبات يقول ابن باجة "أن كل تكون فهو إما بسيط، وإما مركب. أعنى بالتكون البسيط التغير إلى الموجود البسيط، وأعنى بالتكون المركب الحركة إلى الموجود المركب"[١٩٢].

فالبسائط هى: الأجسام البسيطة التى توجد صورها فى المادة الأولى التى هى غير مصورة بالذات "والمادة أما أن تكون غير مصورة بالذات على ما تبين فى الأولى من السماع الطبيعى فالمكون منها جسم بسيط والأجسام البسيطة أربعة هى الأرض - الماء - الهواء - النار"[١٩٣].

ومن خصائص هذه البسائط الأولى أن ليس بعضها أقدم من بعض ومنها تكون سائر الموجودات كما أنها متجانسة ومتضادة القوى ولما كانت هذه الأربع المتضادات موجودات فى أجسام طبيعية فلابد ضرورة من أن يكون قوام كل واحد منها بجسم طبيعى فيكون ذلك الضد لذلك الجسم طبيعيًا"[١٩٤].

أما أجسام المركبة فهى التى تتركب من بسائط كما ذكرنا ويرى ابن الصائغ أن كل جسم حار مركب وليس بسيط ولكنه يتركب من بسائط[١٩٥].

ومن خصائصه أن له قوام ونهاية مخصوصة به فالحيوانات، والنباتات ليست متشابهة الأجزاء، وكل مركب أما أن تكون إسطقساته (عناصره) التى تركب منها موجوده فيه بالفعل فيكون تركيبه اتصالاً وإما التحامًا، وبالجملة فيكون متلاقيًا وأما أن تكون أسطقساته التى تركب منها بالقوة فيكون امتزاجًا(١٩٦). وما له نفس (حيوان - نبات) فهو مركب على هذه الصورة الأخيرة. فإنه لا يوجد نبات ولا حيوان يوجد فيه أحد الأسطقسات بالفعل.

فإذا كان الجسم مركبًا كان فساده بانحلاله إلى ما تركب منه، وكونه يكون منها، أى أن الأجسام المركبة تنحل إلى أجسام مختلفة الصورة وهى التى تركبت منها.

أما إذا كان الجسم بسيطًا فإن فساده يكون بانحلاله إلى الضد وكذلك كونه يكون من الضد كالحال فى الأرض والهواء والماء والنار يقول ابن باجة "إن الموجود البسيط إذا تغير فإنه يتغير أما فى صورته فيكون عنه موجود آخر بسيط مقابل له كالماء فإنه يكون عنه الهواء والأرض وإما أن يتغير فى لواحقه فيكون ذلك استحالة لا تكونا فمتى كان الموجود البسيط مزمعًا أن يكون عنه موجود مركب لزم ضرورة أن يختلط به غير واحد"(١٩٧).

أما المادة التى يتكون منها "عالم ما تحت فلك القمر" فهى العناصر الأربعة وهذه العناصر لما كانت تقبل الأضداد فقد كانت حركتها مستقيمة وليست دائرية والحركة المستقيمة كما نعلم "ناقصة غير تامة وإنما يتممها شىء آخر غيرها وهو السكون فهى أول وآخر ووسط"(١٩٨) وهى أيضًا تقبل الأضداد لأنها لما كانت تتجه إلى سطح الكرة الأرضية ومركزها، فقد كانت تتجه إلى أعلى وأسفل وقد تحركت العناصر الأربعة تبعًا لهذه الحركة المستقيمة(١٩٩).

فالذى يتحرك إلى أعلى هو الخفيف أو النار، والذى يتحرك إلى أسفل هو الثقيل أو التراب، وإلى جانب الخفيف والثقيل والمطلقين يوجد خفيف وثقيل نسبيان هما الهواء والماء. ويتكون كل عنصر من هذه العناصر الأربعة باتحاد كيفيتين من الكيفيات الأربع. فالنار مثلاً تتكون من "الحار والجاف" والهواء "الحار والرطب" والماء "البارد والرطب" والأرض البارد والجاف" يقول ابن باجة "أن الأسطقسات من جهة ما هى أسطقسات أربعة... وأما أنها أربعة فمن هنا تبين أن كل واحد من المتضادين هو لجسم طبيعى فإن كانت الأسطقسات اثنين وكان أحدهما حارًا والآخر باردًا فسيكون ضرورة أحدهما رطبًا والآخر يابسًا، أو يكون كلاهما فى كل واحد منهما فلا تكون الرطوبة واليبوسة طبيعيين لشىء منهما وذلك محال، وإن كان أحدهما رطبًا والآخر يابسًا فليكن الرطب هو البارد واليابس هو الحار فيكون كل رطب باردًا وكل يابس حار فلا تكون الأرض يابسة أصلاً ولا الهواء رطبًا وبالجملة فسيبقى جسمان اثنان ليس لهما فى ذاتهما واحدة من المتضادات أيًا كانت"(٢٠٠).

وهكذا نجد أن عالم الكون والفساد مؤلف من أجسام أرضية بتمازج العناصر الأربعة وبتوسط الأفلاك "أما الموجود عن النضج فالمحرك القريب فيه هو الحراراة التى بها وقع النضج والبعيد هو الجسم المتحرك دورًا"(٢٠١).

وهذا التركيب كما يقول ابن باجة قد يكون عن طريق الامتزاج أو الاختلاط ولما كان التماس يتقدم وجود الكل فى الزمان ولا يمكن حركة واحدة دونه فإننا سنوضح المقصود أولاً بالتماس ثم نوضح حركة المزج والاختلاط.

التماس:

والتماس كما يذكر ابن باجة منه تماس طبيعى (هيولانى) وهو الذى فى أجسام طبيعية والأجسام الطبعية كما نعلم متضادة القوى وكل متضادى القوى فهما بالقوة شيئًا واحدًا وكل ما هو بالقوة شيئًا واحدًا فماداتهما واحدة والأشياء التى مادتها واحدة وهى متضادة القوى فهى فاعلة ومنفعلة وهنا تتضح لنا علاقة الفعل والانفعال بالتماس. فالتماس الطبيعى يكون بين جسمين متضادى القوى "فالنار تماس الهواء، والهواء يماس الماء، والماء يماس الأرض"(٢٠٢) ولكن لا ينبغى أن نعتقد أن الأسطقسات يماس كل واحد منهما الآخر نتيجة فعل وانفعال ولكن تتماس الأسطقسات بالتكافؤ فإن كل واحد منهما يقوم مقام صاحبه ولذلك توجد النجوم بين الأسطقسات غير بسيطة ولكنها كالمركبة من الطرفين(٢٠٣).

الاختلاط:

أما الاختلاط فإنه يلا يمكن أن يتم إلا إذا كان بين أجسام لها قوى متضادة. فقد يكون بين رطبين أو رطب ويابس ولكن ليس معنى ذلك أن يكون بين كل رطب ويابس فإن الماء والحجارة مثلاً لا يختلطان ولا يلتحمان، ولكن يكون فى يابس قد خالطته رطوبة وذلك هو اللين. واختلاط الرطب باليابس إنما يكون بالحرارة ببرودة ورطوبة(٢٠٤).

ولا يمكن أن يتم الاختلاط دون التماس فإن الخليطين يتماسان ثم ينقسمان ثم ينفعل كل واحد منهما عن صاحبه، ولابد أن يكون المجتمع منهما له قوة الخليطين ولذلك إن غلب أحد الخليطين ولم يوجد للمجتمع منهما شىء من قوة الآخر لم يكن ذلك اختلاطًا بل كان كونًا وفسادًا ولذلك فإننا لا نقول أن قطرة من الخمر اختلطت بماء البحر(٢٠٥).

الامتزاج:

أما الامتزاج فقد يكون منه أمتزاج صناعى كمزج الذهب بالفضة والعسل بالخل فى السكنجبين وقد يكون أمتزاج طبيعى كامتزاج الأسطقسات فى النبات، ومن شروط الامتزاج الطبيعى أنه لا يكون إلا بفعل وانفعال والتغير الذى يلحق أنواع الامتزاج سواء كان طبيعيًا أم صناعيًا هى أما عفونة وإما طبخ والامتزاج لا يتم إلا بالحرارة الطبيعية" .

وهكذا يتضح لنا أن ابن باجة فى هذا القسم قد انتقل من دراسة الأمور العامة الخاصة بالموجود الطبيعى إلى دراسة الأمور التفصيلية التى تنطبق على موجود من الموجودات إذ أن بحثه فى هذا القسم ينصب على دراسته للعالم وأقسامه وخصائص كل قسم وكيف أنه سينتقل من دراسته للعالم إلى دراسته لبعض الكائنات الموجودة فى هذا العالم كالنبات والحيوان وهو ما سنتناوله فى الفصل القادم. ولكن قبل ذلك نود أن نشير إلى رأى ابن الصائغ فى مشكلة العالم وهل هو قديم أم حادث.

ثالثا: قدم العالم:

تمهيد:

وقف ابن باجة من مشكلة قدم العالم موقفًا عقليًا خالصًا ولقد كان موقفه هذا متأثرًا فيه بآراء الفلاسفة السابقين له خاصة أرسطو.

ورغم صعوبة هذه المشكلة وكثرة الخلاف حولها وتشعب الآراء بصددها نظرًا لأنها ترتبط عند رجال الدين بمشكلة الكفر والإيمان مما جعل مفكرى المسلمين يقفون موقفًا عدائيًا من أرسطو ويتهمونه بالكفر نظرًا لقوله بقدم العالم(٢٠٧).

وتتضح لنا أيضًا صعوبة هذه المشكلة والنظرة المقيدة لها من جانب

الحكام والعوام مـا يذكر بصدد حيـاة ابن رشد وكيف أنه عندمـا ذهب لمقابلة الأمير "أبى يعقوب يوسف أبى محمد بن عـبد المؤمن "كان أول ما فاتحه فيه كما يقول "المراكشى" هل السماء حادثة أم قديمة؟ وكيف أنه ارتبك فى بادئ الأمر من الرد على هذا السؤال(٢٠٨).

كذلك عـبر ابن طفيل عن صـعوبة القول الفـصل فى هذه المشكلة من خلال عرضه لتطور تفكيـر "حى بن يقظان" . وكيف أنه عندما أخذ يفكر فى العـالم بجملـته وهل هو شىء "حـادث حدث بـعد أن لم يكن وخـرج إلى الوجود بعـد العدم؟ أم هو مـوجود منذ الأزل ولم يسـبقه الـعدم؟ وقف ابن طفيل حـائرًا أمام هذا التشكك ولـم يستطع ترجيح أحـد الحكمين، فهـو قد وجد نفـسه أمام مبدأ أرسـطى يقول أن العلة متى وجدت وجـد المعلول عنها حتمًا دون أن ينقضى بين وجود العلة ووجود معلولها زمانًا كما أنه وجد نفسه من ناحيـة أخرى أمام مبـدأ درج عليه الفارابى وابن سـينا مستندين فـيه إلى العقيدة. الإسلامية القائلة بحدوث العالم ومازال ابن طفيل حائرًا بيين المبدأين عدة سنوات ولم يستطع ترجيح أحد الاعتقادين على الآخر(٢٠٩).

أما ابن باجة فقد كان لموقـفه العقلى الصريح الذى كشف عنه فى بادئ الأمر دون خشيـة أو رهبة أثره فى أنه أعلن صراحة القول بقـدم العالم مؤيدًا ذلك بالحجج والبراهين العقلية المستمدة من آرائه فى الطبيعة وما بعد الطبيعة، ولا شك أن مبـاحث علم الطبيعـة عنده، وقوله بقدم الحـركة ورجوعـها إلى محرك أول قـديم يحرك ولا يتحرك، ثم قوله بارتـباط كل من الزمان والمكان بالحركـة، والعلاقة بين القـوة والفعل، والضرورة الحـتميـة لعلاقة الاسـباب بمسببـاتهـا ومتى وجـدت العلة وجد مـعلولها ضـرورة أقول لا شك أن هذه المباحث إنما تؤكـد بصراحة ووضوح قـوله بقدم العالم وأن هناك فاعـلاً لهذا الكون.

مبدأ الحركة وكيف أنه يدل على قدم العالم:

إذا كان الجسم لا يتحقق وجـوده إلا بوجود المادة والصورة من حيث إن صورة الجسم الطبيعـية صورة هيولانية لا قوام لها بنفسهـا وإنما قوامها بالجسم الطبيعى حيـث تتحد الصورة بالمادة هذا من ناحية، ومن ناحـية أخرى نجد أن التغير يفتـرض دائمًا غاية يتجه إليها إذ لكى يمكن التـغير لا بد أن يتجه إلى غاية وهذه الغاية ليست شيئًا آخر غـير الصورة فالصورة هى غاية كل تغير بل هى كمال كل تغير كما ذكرنا سابقًا.

فإذا كانت الغاية هى أن تتحـقق الصورة فى الهيولى فإن هذا لا يتم إلا بأن تنتقل الصـورة لتحل فى الهيولى، هذا الانتـقال هو الحركة وهى تقـتضى شيئين شىء يحرك وهو الصورة (سواء كـانت علة صورية أو فاعلية أو غائية) وشئ يتحرك هو الهيـولى أو الموضوع الذى سيجرى عليه التـغير شىء بالقوة وهو الهـيولى القابـلة للصورة وشىء بالفـعل يعتـبر صورة الشـىء أو الحالة النهائية التامة كما يقول "أرسطو" التى تشير إلى الحدود الممكنة لتحقق الشىء بالواقع(٢١٠). فالفـاعل هنا يفعل المركب من المادةوالصـورة وذلك بان يحرك المادة ويغيرها حتى يخـرج ما فيها من القوة على الصـورة إلى الفعل فالفاعل هنا مخـرج ما بالقوة إلـى الفعل فكأنه جامع بين الـقوة والفعل أى الهـيولى والصـورة من جـهة إخـراج القـوة إلى الفـعل دون أن يؤدى ذلك إلى أبطال الموضوع القابل للقوة.

فإذا نظرنا إلى الحـركة من هذه الزاوية وجدنا أنهـا أزلية أبدية، لأنه لما كانت المادة والصورة أزليتين أبديتين كان الناتج عن اجتماعهما أزليًا أبديًا ذلك أن ابن باجة يرى أن الحركـة قد تكون بالقوة وقد تكون بالفـعل. فإذا قام فى وجهـها عائق فإنهـا تظل باقية ولا تفنى.إنهـا تنتقل من الفعل إلى القوة كـما انتقلت من القوة إلى العـقل فهى تكون غير محـركة ولكنها فى نفس الوقت

ممكنة أن تحرك أى أن الحركة فيها تكون بالقوة[٢١١] لكن هذا لا يصدق إلا على الحركة الكائنة الفاسدة، أما الحركة السرمدية فهى دائمًا بالفعل لأن محرك الحركة السرمدية هو أبدًا موجود بالفعل، فإذا كان هناك حركة أزلية أبدية ومحرك أزلى أبدى فلابد من وجود متحرك عنهما أزلى أبدى أى مجانس لهما لأنه حسبما يكون المحرك والحركة يكون المتحرك ومما يؤيد ذلك قول ابن باجة... وأنزلناه، غير متحرك بالعرض، فلذلك المحرك الأول لا يتحرك ولا بطريق العرض تحركًا غير متناه والجسم المتحرك عنه أزلى فإنا إن لم ننزله أزليا كان المحرك الأول متحركًا بالعرض وليس كذلك المحرك الأول[٢١٣].

وهكذا فإذا كنا قد أثبتنا قدم الحركة وأنها لا نهائية بمعنى أنه لا نهاية لها فى جهة الابتداء إذ لم يسبقها سكون بحيث يكوم مبدؤها منه فهى إذن أزلية لأن الزمان كما ذكر ابن الصائغ هو مقياس الحركة، والزمان لا بداية له ولا نهاية إذ أن كل آن منه له قبل وبعد هكذا إلى ما لا نهاية فهو إذن موجود منذ الأزل وإلى الأبد والحركة تسايره فى ذلك ولابد إذن من أن يكون المحدث لهذه الحركة وبالضرورة ذا قوة لا نهائية يقول ابن باجة "وهو دائم بنفسه لا لأن زمانه دائم (فإن الدائم من جهة الزمان غير دائم) ولذلك أخلق الأشياء بالدوام هو الله تعالى وهو معطى الدوام[٢١٤].

وهكذا يثبت ابن باجة وجود فاعل هو علة لكل جسم وهى معلولة له فهذه العلة لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم وهى قديمة.

٢ - العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها تفسر ظواهر الكون:

يرى ابن باجة أننا إذا ما حاولنا فهم طبيعة الموجود فلن نصل إلى هذا الفهم إلا عن طريق أسبابه الذاتية وبدون هذه الأسباب فلن نستطيع تمييز موجود عن موجود ولا نفرق بين مادة وأخرى ولما كان كل تكون لا بد له من

مكون كان تأكيدنًا العلاقة بين الأسباب ومسبباتها هو الأساس فى فهم طبيعة الموجود.

فكل مادة من المواد لهـا فعل معين فالنار لها فـعل وكذلك الماء وبدون تحديد أسباب كل مادة وصفاتها الجـوهرية تكون الأشياء كلها شيئًا واحدًا ولا شيئًـا واحدًا يقول ابن باجة "فـمن جعل الموجود واحدًا فـهو يرى ضرورة أن التكون استحالة أو غير ذلك من الحركات "فإذا افترضنا أن هذا الموجود واحد فيجب أن نحدد داخل هذا الواحد هل له فعل واحـد يخصه أو انفعال يخصه أو ليس له ذلك. فإذا كـان له فعل يخصـه فقد أصبح هذا الفـعل صادرًا عن طبائع خـاصة به وإن لم يكن له فـعل يخصه فـهو إذن ليس بواحد فـالجسم الطبيـعى إذا فرض أنه لم يفعل فـعله فى الجسم فـإذن ذلك يرجع إلى وجود عائق يعوقـه عن أداء فعله(٢١٥). لكن رغم أنه لا يقوم بفعله إلا أن ذلك لا يفقده صفته الجوهرية يقول ابن باجة" وكل قوة محركة ففيها مع أنها موجودة للوجود الذى يخصـها معنى به تفعل فـعلها فأما الأسطقسـات فإن هذه القوة ظاهرة فهى النار منهـا ثم فى الهواء وأخفى ما هى فى المـاء والأرض غير أن مثل هذه إنما تفعل صـورًا طبيعية لأجـسام متشابهة الأجـزاء إلا أنها قد تكون النار عن شىء آخر مثل أن تكون عن قدح الزناد(٢١٦).

فالنار مثلاً لم تفعل فـعلها فى الجسم وذلك يرجع إلى أن هناك موجودًا يوجد له إلى الجسم الحاس إضافة تعوق الإضافة الفاعلة للنار والتى تؤدى إلى احتـراق الجسم مـثل أن يقال أن الاحـتراق حدث عن قـدح الزناد. لكن هذا الاحتراق لا يفقد النار صفتها الأساسية وهى صفة الإحراق لأنها رغم أنها لم تقوم بالفعل إلا أنها لا تزال تسمى باسم النار.

«فأما الحارة وقوة البارد فإن وجوده حار هو سبب كونه باردًا بالقوة ومن

أجله كان ذلـك لأن نسبة الحـار والبارد إلى المادة نسـبة واحـدة. فإن النار لا يمكن أن تكون باردة لكن من أجل أنها نار لا من أجل أنها جنسم[٢١٧].

فالأشياء الفـاعلة المؤثرة (المحركة) لا تخرج عن صفـتين: فاعلة بالطبع وأخرى فاعلة بالاختيار.

ففى الصنف الأول نجد أن الأجسام الطبيعـية تتحرك إلى مواضعها التى لها بالطبع إذا لم يكن هناك ما يعوقها عمـا حولها بالطبع فالحجر من جهة أنه بالقوة يتجه إلى أسفل ويحرك عن طريـق أنه ثقيل ولذلك يتحرك بنحو واحد من الحركة بالطبع الذى هو فـيه. أما إذا قذفنا الحجـر إلى أعلى فهو فى هذه الحالة يتـحرك حركة مضـادة لما له بالطبع ولكن لا تكاد قوة القذف تفـقد من حدتها بعد بلـوغ أقصى مدى لها حتى يتحرك الحـجر إلى اسفل ويكون ثقلة هو المحرك فى هذا الاتجاه.

ولربما اعتـرض البعض وقال إن هذا يعـد تناقضًا لأنـه كيف يكون ثقل الحجر متحركًا تارة ومـحركًا تارة أخرى؟؟ وابن باجة ينبه إلى ذلك ويقول أنه لا ينبغى لنا أن نعتقد أن هناك تضادًا بين المحـرك والمتحرك إذ المتحرك هو قوة المحرك فقط[٢١٨] فالحركـة موجودة فى المتحـرك بالقوة ولكنها لا تصـبح فيه بالفعل إلا بفعل المحرك.

أما النوع الثانى من الأفعال فهى الاختيارية وهى خاصة بالكائنات ذوات الأنفس فهى كائنات مـتحركة بذواتها ومن تلقائها مـثل أنواع الحيوان التى لا تحتاج إلى غيرها فى تحريكها[٢١٩].

غير أن المحـرك الذى يحركه أما أن يحركـه حركة مضادة للطبـيعة، أو حركة موافقة لها.

فالحركات الموافقة للطبيعة هى جميع حركات الأجسام الطبيعية والتى تشارك فيها أصناف الحيوان كالهوى من فوق، فى حين أن الحركات المضادة للطبيعة هى التى تعاكس النفس فيها هذا الاتجاه مثل رفع اليد إلى فوق والطفر بالجسم إلى أعلى وهذه هى الحركات الاختيارية يقول ابن باجة "وكل فعل إنسانى فهو فعل باختيار وأعنى بالاختيار الإرادة الكائنة عن روية" (٢١٩).

فلكل شىء إذن طبيعة خاصة به وفعل يتلاءم مع هذه الطبيعة ويمكننا أن نتبين هذا بوضوح فى الأجسام المادية فإن الفاعل إذا ماس المنفعل ولم يكن هناك عائق يعوقه فإن الفاعل والمنفعل كل منهما يقوم بوظيفته فيحرك الفاعل ويتحرك المنفعل فإذا كانت علاقة السببية تبدو كما عرضنا فى طبيعة الأفعال فإنها تبدو أيضًا بصورة أوضح فى أنواع المقولات خاصة مقولة الإضافة فالمضافان إذا لحقتهما الإضافة بالفعل فإن كل واحد منهما سبب فى تصور الأخرى أنه مضاف بالفعل مثل إضافة الأبوة والبنوة فإن الأب من جهة ما هو ابن سبب وجوده أبًا الابن الذى وجد له وكذلك الابن من جهة ما هو ابن سبب الأب من جهة ما هو أب وكذلك الفاعل والمفعول هو السبب فى أن كان الفاعل فاعلاً بالفعل فإن المفعول بالفعل جعل الفاعل هوالسبب فى أن كان الفاعل فاعلاً بالفعل جعل الفاعل فاعلاً (٢٢٠).

وسواء كان كل واحد سبب فى وجود الآخر كما ذكرنا أو سبب فى وجود الآخر من ناحية الفاعل والغاية وكانت الغاية متضمنة فى حد الفاعل من حيث إنها سبب فى وجوده مثل صورة الثمرة وما تثمره فإن صورة النخلة مثلاً هى الفاعلة للثمرة والثمرة هى غاية صورة النخلة التى من أجلها وجدت صورة النخلة للنخلة، وهذا التأكيد على الطبيعة الخاصة لكل عنصر وفعل كل موجود من الموجودات إنما يدل على نفى الاتفاق العرضى والجواز والإمكان.

وسواء كانت الأسباب متداخلة مع مسبباتها أو ليست متداخلة فإن العلاقة حتمية وضرورية بينهما وهذا يفضى بنا إلى القول بقدم العالم طالما أن لكل سبب مسببًا ولكل علة معلولاً فالمحرك الأزلى لا بد أن يحرك ما هو مجانس له فيكون بالضرورة أزليًا مثله.

ولا شك أن قولنا بأن لكل شيء أسبابه الضرورية فإن ذلك ينفى معه القول بالاتفاق فى أى مظهر من مظاهر الموجودات، إن الضدين لا يمكن أن يكون لهما جنس واحد، إذ أن الضدين كما يقول ابن باجة هما الشيئان اللذان يقترن بوجود كل واحد منهما عدم الآخر فكيف يكونا من جنس واحد؟ مثال ذلك البياض فإنه إذا وجد فى موضوع ما لم يمكن أن يوجد السواد الذى يضاده معه فى ذلك الموضوع[٢٢١]. فمن الضرورى أن يكون فى الأشياء ترتيب ونظام فإن الطبيعة لم تفعل شيئًا باطلاً حتى أنها لم تنتقل من وجود جنس إلى جنس أكمل حتى صنعت متوسطًا يقول ابن باجة "فأما الأنواع غير المتناسلة فإفضالها هو انتظام أدوار وجودها وهى أحسن مراتب الوجود الضرورى فالمتناسل هو وسط بين أشرف مراتب الوجود وهو الذى معنى الضرورة فيه الانتظام"[٢٢٥].

فإذا كان فى كل موجود أفعال جارية فيه على نظام وترتيب فإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أن الطبيعة تعمل وفق غاية محددة وأن أفعال الموجودات كلها تتم لما حد لها من غاية.

* * *

الفصل الثانى

النفس

(المستوى الفيزيقى والميتافيزيقى)

ويتضمن:

تمهيد

أولاً: المستوى الفيزيقى.

النفس مبحث طبيعى - أهمية دراستها - تعريفها - طبيعتها - مراتب النفس - قواها.

ثانيًا: المستوى الميتافيزيقى

إثبات وجودها - خلودها - بطلان التناسخ - النفس علة وحدة الكائن الحى وسبب حركته.

تمهيد:

شغلت مشكلة النفس، والغوص فى أعماقها، ودراسة ماهيتها انتباه ابن باجة كما جذبت اهتمام غيره من فلاسفة الإغريق والإسلام من قبل. ولم يكن غريبًا على ابن باجة أن يهتم بتلك المشكلة ويفرد لها أحد مؤلفاته الأساسية.

فهو أولاً قد وقف على تراث من سبقوه خاصة أرسطو وأفلاطون واستوعب هذا التراث واستفاد منه استفادة لا حصر لها خاصة وأن مشكلة النفس قد تناولها من قبل أفلاطون وأرسطو بوجهتى نظر مختلفتين. ولم يكن الأمر هينًا على أبو بكر ابن الصائغ إذ كيف يوفق بين وجهات النظر المتعارضة من جهة وبين ما تصبو إليه نفسه وتقوم عليه عقيدته من جهة أخرى خاصة وأنه أطلع على آراء من سبقوه من فلاسفة الإسلام فقد ظهرت فى القرنين الثالث والرابع الهجريين دراسات سيكولوجية على أيدى الكندى (٨٦٠م) والفارابى (٩٥٠م) وابن سينا (١٠٣٧م) ومن الأطباء قسطًا ابن لوقا (٩٦٢م) وأبى بكر الرازى (٩٢٠م). لكن ابن باجة استطاع بفكرة الثاقب وذهنه المتفتح أن يلائم بين هذه الأفكار المتعارضة المتناقضة. فهو لم يكن تابعًا لأرسطو أو افلاطون متابعة عمياء يأخذ آراءهم مسلمات غير قابلة للنقد أو المعارضة كما أنه لم يكن مقلدًا لفلاسفة المشرق وغيرهم تقليدًا أعمى وإلا كان فكره الفلسفى ومذهبه المتكامل صورة مكررة لفكر من سبقوه. ولقد كان لهذا التراث العظيم الأثر كل الأثر فى تناول ابن باجة وعرضه لمشكلة النفس من الناحيتين الطبيعية، والميتافيزيقية(٢٢٦).

ومن ناحية ثانية. كيف لا يهتم ابن باجة بدراسة النفس وهو يؤمن " بأن من لا يوثق بأنه يعرف حال نفسه فهو أخلق أن لا يوثق به فى معرفة غيره

"وكيف يقف على معرفة غيره وعلى معرفة مبادئ العلوم إذ لم يكن قد وقف من قبل على معرفة نفسه وعلم ما هى "ونحن إن لم نعرف حال أنفسنا وما هى، وإن لم يتبين لنا ما يقال فيها هل قيل على الصواب أم لا يوثق بذلك، فنحن أحرى أن لا نثق بما يتبين لنا فى سائر الأمور"(٢٢٧).

من أجل ذلك نجد ابن باجة فى عرضه للنفس لم يقتصر على ذكر النفس الإنسانية وإنما اهتم بذكر ثلاث مراتب للنفس جعلها تتصاعد فى نظام تدريجى يبدأ من الأبسط فالبسيط فالأقل بساطة وبحيث تشمل المراتب العليا المراتب الدنيا. فذكر النفس الإنسانية ثم الحيوانية ثم النباتية التى تمثل أبسط أنواع النفوس لكننا سنقصر دراستنا على النفس الإنسانية فى مجالها الطبيعى والميتافيزيقى مع الإشارة إلى بعض النصوص الخاصة بالنبات والحيوان فى وضعها المناسب.

أولاً: المستوى الفيزيقى:

١ - النفس مبحث من مباحث علم الطبيعة:

إذا كان ابن باجة يرى أن الصور صنفان: الصنف الأول. صور الأجسام التى تفعل أفعالها دون الاعتماد على آلات مثل النار فى سموها والحجر فى هبوطه وهى ما تختص بلفظ الطبيعة، وصور الأجسام التى تفعل أفعالها بالاعتماد على آلات كاغتذاء النبات وحركة الحيوان وهى ما تختص بلفظ نفس. فإن النفس تبعًا لذلك هى مبدأ الكائن الحى وحينما يوجد الجسم ذا النفس تكون الحياة، ومن هنا كان كل جسم ذى نفس جسمًا حيًا كما كانت الطبيعة هى مبدأ الكائنات اللاحية وإذا كان العلم الطبيعى يدرس الموجودات الطبعيية المتحركة بالنمو والنقصان. فإن علم النفس عند ابن باجة يدرس الموجودات الطبيعية المتحركة الحساسة المؤلفة من الصورة الهيولى.

وأيضًا فإن من الأمور المعروفة أن كل حيوان فهو متحرك حساس وهو يحس بأجزاء تتحرك (وتحس) فهو مؤلف منها وبين أن الحيوان من جنس جسم وصورة فأما على (أى جهة) يقال أنه مؤلف من جسم وصورة وهل النفس هى الجسم أو الصورة؟"(٢٢٩).

ويشير ابن باجة فى كتاب النفس صراحة إلى أن دراسة النفس هى جزء من العلم الطبيعى "لأن العلم بكل واحد من الأنفس جزء من العلم الطبيعى"(٢٣٠) وهو فى ذلك يتفق مع أرسطو الذى يقول "أن البحث عن النفس مما يختص به عالم الطبيعة"(٢٣١) وما ذلك إلا لأن العلم الطبيعى عند ابن باجة كما مر بنا يبحث فى مبادئ الموجودات الطبيعية التى تتركب من هيولى وصورة بحيث إن الجسم لا يتحقق وجوده إلا باتحادهما وبحيث تعتبر الهيولى ليست مصورة بالذات ولا موجودة بالفعل إذ أن وجودها الحقيقى هو فى قابليتها للصور التى تتعاقب عليها وأما الصورة فهى التى تحقق الوجود الفعلى للمادة حين تنضاف إليها وبهذا تعطى للمادة التحدد والتعين أى تصبح جسمًا وعلى هذا الأساس تكون النفس بالنسبة للكائنات الحية كالصورة بالنسبة للمادة والبدن بمثابة المادة "واستقر الأمر على ما هو بين أن النفس هى صورة لمثل هذا الجسم"(٢٣٢).

بحيث نجد أن النفس لا تنفعل ولا تفعل بغير البدن مثل الغضب والشجاعة والنزوع أى الإحساس عمومًا إذ أن هذه التغيرات النفسية تصاحبها تغيرات بدنية. أى أن النفس لا يمكن أن تمارس وظائفها بدون البدن.

وإذا كانت النفس بعد هذا التحليل تعد من مباحث علم الطبيعة وإذا كانت هى مبدأ الكائن الحى فإنها تفترق عن الطبيعة من حيث إنها مبدأ أخص للكائنات الحية ولا تنطبق إلا على الكائنات الحية من سائر موجودات الطبيعة، أما الطبيعة فهى مبدأ أعم لأنها مبدأ الحركة فى كل الموجودات الطبيعية(٢٣٣).

٢ - أهمية دراسة النفس:

يقول أرسطو كل معرفة فهى فى نظرنا شىء حسن جليل ومع ذلك فإننا نؤثر معرفة على أخرى إما لدقتها وإما لأنها تبحث عما هو أشرف وأكرم، ولهذين السببين كان من الجدير أن ترفع دراسة النفس إلى المرتبة الأولى، ويبدو أيضًا أن معرفة النفس تعين على معرفة الحقيقة الكاملة وبخاصة علم الطبيعة لأن النفس على وجه العموم مبدأ الحيوانات" (٢٣٤).

وتمثل النفس عند ابن باجة نفس المكانة التى احتلتها من قبل لدى أرسطو وهو يضع معرفة النفس فى المرتبة الأولى بالنسبة لسائر أنواع المعرفة ويقول "... وقد عددت مراتب شرف العلوم فى مواضع كثيرة والعلم بالنفس يتقدم سائر العلوم الطبيعية والتعاليمية بأنواع الشرف كلها. وأيضًا فإن كل علم مضطر إلى علم النفس، فليس يهمنا الوقوف على مبادئ العلوم ما لم نقف على النفس ونعلم ما هى بالحد... وأيضًا فإن من الأمور الذايعة أن من لا يوثق بأنه يعرف حال نفسه فهو أخلق أن لا يوثق به فى معرفة غيره ونحن أن لم نعرف حال أنفسنا وما هى وإن لم يتبين لنا ما يقال فيها هل قيل على الصواب أم لا يوثق بذلك، فنحن أحرى أن لا نثق بما يتبين لنا من سائر الأمور" (٢٣٥).

يتضح لنا من نص ابن باجة ما يلى:

١ - أن دراسة النفس دراسة هامة لأنها تتطلب كثيرًا من الدقة والصبر فى البحث والاستقصاء.

٢ - أن دراسة النفس أشرف وأسمى دراسة بين سائر العلوم الطبيعية والتعاليمية.

٣ - أننا من خلال دراسة النفس نتوصل إلى معرفة جوانب الحقيقة الكاملة فى ميدان العمل الطبيعى.

٤ - أن المحك الأساسى فى معرفة الغير ومعرفة العالم هو معرفة النفس فعن طريقها نميز الخير والشر والصواب والخطأ.

ولم يقف ابن باجة عند ذكر أسبقية النفس لجميع العلوم قط لكنه ينبرى للعلم الأول ويوازن بينه وبين علم النفس فيقول:

«وأيضًا» فإن العلم يشرف إما بالوثاقة وهو أن تكون أقاويله يقينية ظاهرة، وإما يشرف الموضوع وإعجابه كالحال فى علم حركات النجوم وعلم النفس قد جمع الحالين معًا. وأخلق بعلم النفس أن يكون أشرف العلوم جميعًا ما خلا العلم بالمبدأ الأول فيشبه أن يكون ذلك بوجه آخر مبينًا لسائر العلوم بحسب مباينة الموجودات عنه أيضًا. وأيضًا فإن العلم بالمبدأ الأول لا يمكن ما لم يتقدم العلم بالنفس والعقل، وإلا كان معلومًا بوجه أنقص»(٢٣٦).

فالموازنة التى يقيمها ابن باجة بين العلم الأول وعلم النفس لا تتطرق إلى أسبقية علم النفس لأن هذا الأمر مفروغ منه كما ذكرنا ولكنها تتطرق إلى وثاقة العلم وشرف موضوعه وعلم النفس فى رأى ابن باجة قد جمع بين الميزتين معًا ولكنه حينما يوازن بينه وبين العلم الأول يجعله أقل شرفًا من هذا العلم وإن كان يعود ويؤكد أسبقية العلم بالنفس والعقل بل أن العلم بالمبدأ الأول لا يصل إلى كماله إلا إذا استعملت القوة التى يفيدها علم النفس ويعقب ابن باجة على ذلك بقوله «وأكمل الوجود التى يعلم بها المبدأ الأول، العلم الذى يستعمل فيه القوة التى يفيدها علم النفس»(٢٣٧).

٣ - تعريف النفس:

يتساءل ابن باجة أى الطرق يجب أن نسلك حدًا للنفس؟؟ وما هو الجنس الذى يجب أن يحمل عليها وتوصف به فيكون سببًا فى تحديدها؟؟

إذا كانت الطرق المستعملة فى استخراج الحد ثلاثة وهى: طريقة التقسيم وطريقة البرهان، وطريقة التركيب فهل يمكن استخدام طريق التقسيم فى حد النفس.

يرى ابن باجة أننا لا يمكن أن نستخدم طريق التقسيم فى التعريف بالنفس لأن الجنس الذى تترتب فيه النفس ليس بمعروف إذ لو كان ظاهرًا بنفسه لما وقع التنازع فى هل النفس هى الجسم أم لا؟ وهل يمكن استخدام طريقة البرهان؟؟

وهذا الطريق أيضًا غير ممكن لأن التصورات التى تصورت بها الأنفس ليست واحدة. وإذا تأملنا التصورات التى قال بها الأقدمون من الفلاسفة لم نجدها لا متناقضة ولا متلازمة. لكن يظهر منها أن النفس إنما تقال باشتراك "فإن أمكن فى تصورتها أن تعقل ويطلب البرهان عليه إن يكن إنما وجدنا حدًا من حدودها يقال عليه النفس ولم نجد المعانى التى يقال عليها النفس فإن النفس إن قيلت باشتراك فإنما يقال بالنوع المشكك فيه"(٢٣٨).

معنى ذلك أن أفعال النفس متجانسة وبعضها يتقدم بعض كالاغتذاء والحس، وبعضها يناسب بعض كالحس والتخيل، وبعضها أفضل من بعض كالناطقة التى تتميز عن سائر القوى. ولذلك فلا يمكن أن يطابق بالحد جميع ما يقال عليه النفس بنحو واحد فلا يمكن استعمال الطريقة البرهانية.

لم يبق إمامنا إذن من طرق الحد سوى طريقة التركيب وواضح أن هذا الطريق استعمل فيها لسبق العلم بوجوده.

وعندما يعطينا ابن باجة "تعريفًا للنفس يوضح فيه طبيعتها وما هيتها فإنه يعتمد على تعريف أرسطو المشهور ويحلله ويفسره. فيذكر ابن باجة أن النفس "استكمال أول الجسم طبيعى آلى "فإذا كان(٢٣٩) الاستكمال عند ابن

باجة هو نزوع ما بالقـوة إلى ما بالفعل أى هو حصول القوة والاسـتعداد فى الكائن الحى فهو إذن ليس على درجة واحدة. وقد يحدث أن لا تؤدى النفس وظائفها باستمرار بل قد تتوقف بعض وظائفها أحيانًا كما فى حالات النوم أو الغيبوبة فالاستكمال إذن له طرفان: قوة وفـعل فالاستكمال بالقوة يسميه ابن باجة استكمالاً أوليًا(٢٤١)، إما الاستكمال الذى بالفعل فيطلق عليه ابن باجة استكمالاً أخيـرًا. مثال ذلك المهندس ففى حال قيامه بأعـماله الهندسية يكون مهندسًا بالقوة وعلى الكمال الأول(٢٤٢). ولكن ماذا يقصد ابن باجة بالجسم الطبيعى؟

إن النفس طبـقًـا لتعـريف ابن باجـة لا تحل إلا فى الجسـم الطبيـعى، والاستكمال فى رأيه لا يكون استكمالاً لأى جـسم. فهو قد فرق بين الجسم الصناعى والجسـم الطبيعى كـما مر بنا فى "العلم الـطبيعى" وجـعل الجسم الصناعى كـالسـرير، والكرسى لا يوجـد إلا عن إرادة أمـا الجسم الطـبيـعى فحركته طبيعية ذاتية ويخضع لما يجرى فى الطبيعة من حوادث وأحوال فيكون أو يفسـد. لكنا قد نتسـاءل ونقول إن النار والأرض والماء والهـواء ما هى إلا أجسام طبيعية ولكن ليس لها نفس فكيف تدخل هذه الأجسام فى ثنايا تعريفه للنفس؟؟.

أن ابن باجة لكى يتلافى هذا التناقض قرر أن هذا الجسم ذا النفس لا بد وأن تكون موجوده به الحياة لأن كل جسم ذى نفس يعتـبر جسمًا حيًا ووجود الجسم ذى نفس هى الحـياة فكل جسم متنـفس حى ولم يقف ابن باجة على وصف الجسم الطبيعى بـالحياه فقط ولكنه اشترط ضرورة اسـتعانة هذا الجسم بآلات فى أفعال الحـياة مثل اغتذاء النبـات وحركة الحيوان فـكأن النفس طبقًا لتعـريف ابن باجة تطلق على الجـسم الطبيـعى الآلى المتحـرك بآلات وهى ما يميز الكائن الحى من غير الحى والحياة بدورها هى التى تميز الكائن المتنفس من الكائن غير المتنفس.

ولما كان أرسطو يعرف النفس بأنها "كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة "وأيضًا" هى ما به نحيا ونحس ونفكر أولاً[٢٤٥]" فإن ابن باجة قد ذكر تعريفًا شاملاً جامعًا لكل الخصائص التى حد بها "أرسطو" النفس إذ أن "ابن باجة" يرى أن وجود الحياة بالقوة كما يقول أرسطو صفة ذاتية فى الجسم وليست الحياة التى تسرى فى الجسم شيئًا خارجًا تضيفه النفس على أى جسم بل أن وظيفة النفس هى إخراج الحياة من القوة إلى الفعل فى هذا الجسد بالذات وابن باجة فى شرحه لمعنى الاستكمال أوضح لنا هذه الوظيفة الأساسية للنفس.

والواقع أن ابن باجة لو كان قد أكتفى بهذا التعريف للنفس لوقع فى التناقض إذ كيف ينطبق هذا التعريف على النفس الغاذية والحاسة (النباتية الحيوانية) وهذه النفوس تختص بالفناء وعدم الدوام. وينطبق أيضًا على النفس الناطقة التى تتصف بالإزلية والدوام؟؟ ومن أجل ذلك نجد ابن باجه يختلف مع أرسطو فى هذا الأمر فيذكر أنه إذا كانت نفوس النباتات والحيوانات لا تنفك عن أجسامها لأنها متحدة بها اتحادًا جوهريًا من حيث العلاقة الضرورية بين الهيولى والصورة فإن النفس الإنسانية (الناطقة) هى جوهر مستقل وهى فى نفس الوقت صورة للبدن[٢٤٦].

ومن أجل ذلك نجد ابن باجة يقول إن النفس وإن كانت من المتفقة أقوالها، إلا أنها لا يمكن تعريفها من جهة واحدة وتعرف بنحو من الاشتراك لأن قولنا استكمالاً قد يقال بتشكيك وكذلك قولنا جسم وقولنا آلى، ولما كانت الأجسام مغتذية ومتخيلة وحساسة.. إلخ فمن الضرورى لدفع هذا التشكيك أن يختص تعريف النفس ببيان وظيفتها فنقول مثلاً: إن النفس الغاذية هى استكمال الجسم الآلى المغتذى، والحاسة استكمال الجسم الآلى الحساس... وهكذا فى سائر قوى النفس، ولا يختلف عن هذه القوى سوى

النفس الناطقة حيث يقال عليها الاستكمال بنوع من الاشتراك " وقولنا إن النفس استكمال لجسم طبيعى آلى فهذا يشتمل كل نفس وكل قوة من قواها سواء كانت قوى أو ذات أخرى "(٢٤٧).

٤ - طبيعة النفس:

لم يكن تحديد النفس عند ابن باجة من الأمور الهينة وربما كان أعسر من البرهنة على وجودها ولا أدل على ذلك من أن الفلاسفة قد اختلفوا فى تحديد ماهيتها وطبيعتها منذ القدم ومن أجل ذلك نجد ابن باجة يستعرض آراء بعض من سبقوه رغم أنه لا يلجأ إلى مناقشة هذه الآراء وتحليلها أو نقدها كعادته فى "القول الجامع الذى يعوزه الاستقصاء" فيذكر أن الفلاسفة القدماء قد اختلفوا فى حقيقة النفس فإذا كان ديمقوقريطس يقول إن النفس جوهر مركب من أجزاء لا تنقسم ولا تنفصل(٢٤٨). فما ذلك إلا لانه كان يعتقد بأن النفس موزعة فى الإنسان فبعض ذراتها يسرى فى الجسم كله ليتقبل الإحساسات وبعض ذراتها الأدق توجد فى الصور فتكون سبب القدرة على التفكير وبناء على ذلك فانفس هى الجوهر الذى يجمع بين الصفات الحقيقية للذرات وبين الصفات الثانوية الموجودة بالعرض(٢٤٩).

وإذا كان جالينوس يرى أن النفس واحدة ولكنها ذات أجزاء بالموضوعات بمعنى أن النفس مركبة من جميع العناصر وأن كل عنصر منها هو أيضًا نفس.

فالأقدمون كما يقول ابن باجة كان الجميع منهم متفقين على أنها جوهر ولذلك فقد كانوا يضعونها تحت أنواع الجوهر فقال بعضهم أنها نار. وقال آخرون أنها دم أو هواء(٢٥٠). وبعضهم لما رأى أنها من الاستحالة أن تكون جسمًا فقد وضعوها فى مقولة أخرى وبالجملة فقد كان الجميع منهم يرتبها فى المقولات العشر(٢٥١) ولما تبين لأفلاطون أنها يجب أن ترتب فى الجوهر وتبين

له أن لجوهر يقال على الـهيـولى وهى الجسم وعـلى الصورة، وتبـين له أن وضعهـا جسمًا مـحال، رأم تحديدها من جهـة ما يخصهـا ولما كان يضع أن صورة الأجسام المستديرة أنفس نظر فيما تـشترك فيه كلها فوجد الحس يختص بالحيوان ووجد الحركة تعمها كلها ولذلك حدها بأنها "شئ" محرك ذاته".

لكن ابن باجة يرى أن أفلاطون إنمـا قال أن النفس شيء يحرك ذاته ولا ينبغى أن يلـزم عن هذا القول أن مثل هذا لا يحـركه غـيره بالإطلاق وأنه لا يحركه مـحرك خارج عنه وهذا ليس بصحيح، ولكـننا نعرف أن كل ما يكف عن الحركـة يكف غيـره فهو مـتحـرك من غيره ومن أجل ذلـك نجد أرسطو يذهب إلى أن كل متحرك فمحركه غيره بالإطلاق(٢٥٢).

إما ابن باجة فعندما حاول تحديد طبـيعة النفس كان تحديده غامضًا وكل ما ذكره أنه قال "وإذا كنا مزمعـين على القول فهل هذا من النظر فى الأجسام التى هى فيها أو من اللواحق التى تنسب إليهـا كالغضب والرضا. فإنها إن لم تكن مفارقة أصلاً فكل الأفعال المنسوبة إليها مشتركة من الجسد إلا أن بعضها من أجلها وبعضها من أجل الجسد أو به"(٢٥٣).

فقـول ابن باجة هنا يدل دلالة واضحـة على أن النفس مفـارقة لانه إن كان هناك أفعال للنفس لا يتحقق وحـودها إلا بوجود البدن. فإن هناك أفعالاً اخري لا تخص البدن ولكن ابن باجـة يعود فى موضع آخر ويقول "واسـتقر الأمر على ما هو بين أن النفس هى صورته لمثل هذا الجسم"(٢٥٤).

معنى ذلك أنه حاول التوفيق بين وجـهتى النظر الأفلاطونية والأرسطية فهـو قد نظر إلى النفس على أنها فى آن واحـد جوهر وصورة. فـهى جوهر مفـارق إذا نظرنا إليهـا فى حد ذاتهـا وصورة إذا أخـذنا فى اعتـبارنا صلتـها بالجـسم وإذا كـان ابن باجـة قـد أطلق الجـوهر على كل من الصـورة والمادة والمركب منهما(٢٥٥) فقد كان من الميسر له أن يجمع بين الجوهر وبين الصورة

فى تحديده لطبيعة النفس فإذا كانت النظرة الأفلاطونية تجعل النفس جوهر مفارق فما ذلك كما يقول ابن باجة إلا لأن فى الإنسان معنى سرمدى هو كلى الإنسان الذى يتحقق عن طريق وجود نفسه الناطقة وإذا كانت النظرة الأرسطية تجعل النفس صورة للبدن فما ذلك إلا لأن النفس هى مصدر الحركة والحس والحياة الذى يتمتع به البدن والبدن هو المحل أو الهيولى الذى يمكن أن يتقبل كل هذه الأفعال. فكأن النفس هى الكمال لهذا البدن أو الصورة ولما كانت الصورة لا يمكن أن تتضح وتظهر إلا فى المادة والمادة لا تتقوم إلا بالصورة" ومن هنا لا بد للناظر حينما يتأمل الصور تأملاً طبيعيًا من أن ينظر فيها مع المواد المتصلة بها" ويقول فى موضوع آخر "والاتصال إما فى (الوجود) فالأمر فيه كاتصال النفس بالبدن واتصال المتغير بالمتغير سواء كان تغيرًا أو انفعالاً أو ملكة أو ما يجرى مجراهم"(٢٥٧).

وهكذا يتضح لنا أن ابن باجة فى تحديده لماهية النفس وطبيعتها قد فرق بين النفس الفردية التى توجد لكل فرد وبين جزء من أجزائها وهى النفس الناطقة أو العقل. فالنفس الفردية تفنى بفناء الجسم إما العقل الإنسانى العالم فخالد لأنه يتحد بالعقل الفعال.

٥ - مراتب النفوس:

يصنف ابن باجة نفوس الكائنات الحية تلك الكائنات التى تتميز بأن حركتها وسكونها من ذاتها فى ثلاث مراتب تبدأ بأقل النفوس بساطة ثم البسيطة فالأبسط هذه المراتب هى:

أ - النفس النباتية (الغاذية): وهى أبسط أنواع النفوس لأنها موجودة فى جميع الأحياء وتقتصر وظيفتها على التغذى والنمو وتوليد المثل ولذلك يقول ابن باجة "النبات أحد الموجودات الطبيعية والقول فيه جزء من العلم الطبيعى"(٢٥٨) وعن وظيفته يقول "إن كل نبات فهو مغتذ فهو على ما كتبناه

فى النفس يستعمل حرارة طبيعية وبها تغير الغذاء وغذاء النبات فبين بنفسه" (٢٥٩).

فإذا كانت وظيفة الغذاء بالنسبة للنبات أنها تجعل الكائن الحى ينمو فى اتجاه معين وسنة معينة حتى يصل إلى غايته الضرورية ويقوى على التماسك والقيام بالذات. فإن التوليد يضمن له استمرار النوع والبقاء الأزلى: إذ أن كل كائن حى يرغب فى تخليد ذاته.

ولما كان النبات يفعل ما يفعله بذاته لا بطارئ يطرأ عليه. فهو لذلك لا يفتقر إلى قوة تدرك الطوارئ لانه مربوط بالأرض ولأن غذاءه موجود فيه فهو قد أعطى جميع ما يحتاج إليه دفعه، ولذلك كان تشوقه لا يشبه تشوق الحيوان بأى وجه وإنما تشوقه يقال على الجهة التى تقال فى القوى الفاعلية إنها تشوق إلى الفعل كالحرارة إلى الإحراق مثلاً. ولذلك أيضًا لم يوجد للنبات حس، إذ أن الحس كمال أول والنبات لا يستطيع أن يعطى الكمال الأول مفردًا فكماله هو الكمال الأخير ولذلك لا يوجد للنبات القوى التى بعد الحس كالنخيل والتذكر... إلخ ولذلك فنفوس النبات غير روحانية بالطبع ولا يتصل بها أمر روحان ومن خصائص نفوسها أنها توجد مقترنة بأجسامها ويوجد نوعها فى البذر ولذلك يرى أرسطو فى البذر حسًا أبديًا مجانسًا لأسطقسات الكواكب لأن جوهره بالفعل عقل(٢٦٠).

ب - **النفس الحساسة (الحيوانية)**: ووظيفتها الاتصال بالعالم الخارجى ونقل صوره إلى الداخل فهى تدرك الصورة خالية من مادتها على حين أن النفس الغاذية تقبل المادة وتدخلها فى تكوين الجسم وهذه النفس موجودة فى جميع أنواع الحيوانات يقول ابن باجة "وكل حيوان إذا قيل بالتقديم فى الوجود فله قنية طبيعية. إذ لا حيوان إلا هو ذو جسم مؤلف من جزئين: من جزئه الذى يحمل الشكل وهو آلة له يحوز مكانه الطبيعى، ومن الحار

الغريزى الذى فيه حسب ما تبين فى كتاب الحيوان. وكل حيوان فهو ذو قنية بالطبع إذ وجود الآلات للمقتنى وبعض الحيوان ليس بذى قنيه كالفرس والكلب. وبالجملة فكل ما لا يدخر، وبعضه فله قنية، كالعنكبوت والنمل وبالجمله فما له مهنة بالطبع" (٢٦١).

وإذا كان ابن باجة يرى فى البذر حسًا أبديًا محافظًا على النوع فى النبات فإنه يرى فى منى الحيوان جوهرًا إلهيًا هو عقل. إذ أن المنى يعطى المادة قوة الحس المشترك فيما له ذلك وليس هو فى نفسه شيئًا موجودًا (٢٦٢).

أما القوى التى يختص بها الحيوان فهى القوة الغاذية. والقوة المولدة والنامية. والقوة الحساسة كما يتميز الحيوان عن النبات بأن نفسه نزوعية هى مصدر حركته "فإن الحيوان غير الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث فى النفس البهيمية من انفعال" (٢٦٣) كما أن له من جهة أخرى نفس مدركة تتمثل فى الحس المشترك والتخيل" الحيوان أكمل كثيرًا من النبات فإنه يزيد عليه بقوى كثيرة وهى الحس والتخيل والنطق" (٢٦٤).

جـ - النفس الإنسانية: والنفس الإنسانية عند ابن باجة هى أكمل النفوس إذ يوجد لها كل القوى وتتميز بالقوة المفكرة عن سائر الحيوان والنبات "أن الإنسان فيه أمور كثيرة وإنما هو إنسان بمجموعها: ففيه القوة الغادية فليس هذه تعقل صورتها وفيه القوة الحساسة والخيالية والذاكرة وهذه كلها لا تعقل ذواتها فلا تلحقها، وفيه القوة الناطقة وهذه الخاصة به (٢٦٥) "إلى جانب أنه يشارك النبات والحيوان فى النفس الغاذية بقوتيها المنمية والمولدة (٢٦٦).

ولكى يوضح ابن باجة الصلات بين كل الموجودات الحية فإنه يقرر أن النبات لأجل الحيوانات، والحيوانات لأجل الإنسان "والنبات ليس من الموجودات لذاتها بل من الموجودات لغيرها".

٧ - قوى النفس:

إذا كان ابن باجة يرتب نفوس الكائنات الحيـة ترتيبًا متدرجًا من الأبسط إلى الأكمل فإنه يصنف القوى الخاصة بتلك النفوس فى تصنيف يبدا أيضًا من الأبسط إلى الأكـمل وإذا كنا ستحـدث هنا عن قوى النفس الإنسـانية فـإننا ستـحدث عن قـوى النفس الغـاذية، وقوة النفس الحـيـوانية وقـوى النفس الإنسانية، ذلك أن الإنسان هو الكائن الحى الوحيـد الذى توجد فيه سائر هذه القوى مكا ذكرنا فلنتحدث عن كل قوى بشىء من التفضيل.

أ - النفس الغاذية:

تتميز القـوة الغاذية بأنها تتقدم قوى النفس الأخـرى، فهى أقدم القوى من حيث إنها مشتـركة لسائر النفوس الثلاثة[٢٦٧] وقد عرفهـا ابن باجة بأنها "استكمال الجسم الأولى المغتذى"[٢٦٨].

ومعنى الاستكمال هنا هو حركة الجـسم المغتذى من القوة إلى الفعل إذ أن الغذاء الذى بالقوة وهو الغـذاء الذى لم يتحول بعد إلى طبيعـة المغتذى لا بد له من مـحرك لكى يحـوله إلى غـذاء بالفعل وهـو كمـا يقول ابن باجـة "كاللحم للحيوان السبعى" ويقول "والغـذاء يقال بالقوة قبل أن يستحيل إلى جوهر المغتذى. وإما الغذاء الذى يستحيل إلى جوهر المغتذى[٢٦٩] فهو بالطبع الغذاء بالفـعل. وإذا كان الغذاء بالـقوة هو الغذاء البـعيد والغـذاء بالفعل هو الغذاء الأخير. فإن الغاذية توجد دائمًا وعلى كل حال على كمالها الأخير فى كل ما يوجد دائمًا[٢٧٠].

إمـا العمليـة التى ينتقل فـيهـا الغـذاء من القوة إلى الفـعل فهى فـعل التغـذية. ولذلك كان المحـرك هو الغاذى، والجـسم الذى له مثل هـذه القوة المغتذى والمغتذى كما مر بنا ليس نوعًا واحدًا بل نوعين وهما النبات والحيوان

ويمثل فعل التغذية بالنسبة لهذه الكائنات كمال ما(٢٧١). ولكن كيف يتم فعل التغذية؟؟ إن القول بأن الغذاء قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل قد جعل وجهات النظر تتعارض فيما يتعلق بتحديد فعل التغذية كما يقول "أرسطو" إذ يرى فريق أن الشيء يغتذى من شبهه وينمو. ويذهب آخر إلى أن الشيء يغتذى من غير شبهه فالغذاء الذى بالقوة لم يتغير ولم يتشبه بالمتغذى والغذاء الذى بالفعل هو الذى استحال إلى جوهر المغتذى وتشبه به. فما هى وجهة نظر ابن باجة هنا؟؟؟.

يرى ابن باجة أنه لا تناقض بين القولين فهو يقول "من يرى أن الغذاء من الغاذ غير مناقض لقول من قال أن كل غذاء فهو من الشبيه وأن الأول يصدر عن الغذاء بالفعل(٢٧٢).

ففى الأجسام المتنفسة كلها قوة مكونة تكون وظيفتها الأساسية أن تكون من الغذاء بالقوة جسمًا شبيهًا بما هى فيه. ولعل ابن باجة قد أراد بتلك القوة المكونة. "القوة المتولدة" والتى من شأنها أن تفعل الغذاء وتغيره فتكون منه جسمًا شبيهًا للجسم "فالعضو الذى فيه القوة الغاذية فهناك ساير القوى وبه تكون حياة الحيوان. هذا هو فى الإنسان القلب، وكذلك فى كل حيوان ذى دم"(٢٧٣).

قوتا النفس الغاذية:

١ - القوة المنمية - للقوة المنمية وظيفتان أساسيتان إذ أنها أولاً تحرك الجسم نحو العظم الخاص به ثم أنها ثانيًا قادرة على أن تقف عند حدود معينة عندما يبلغ الجسم هذا العظم المخصوص "لما كان كل جسم طبيعى له نوع من العظم مخصوص وبه يكمل وجوده كما يظهر ذلك فى كثير من النبات وفى الحيوان وذلك المقدار لم يعط من أول تكونه إذ لم يكن كانت له قوة يتحرك بها إلى ذلك النمو من العظم وهذه هى النفس المنمية"(٢٧٤).

فالقوة المنمية تقوم بتلك التكوينية بالاعتماد على ما تمده بها القوة الغاذية من الغذاء اللازم لنمو الجسم مما يدل على أن النفس الغـاذية ليست فقط تقوم بتعويض الغـذاء المتحلل الذى استهلكه الجسم ولكنهـا بالإضافة إلى ذلك تمده بأكثـر من هذا حتى يصير فى كل عـضو عضـواً مما تحلل وزيادة عليه وعندئذ يتحرك الجسم حركته الناميـة المستمرة ويكتسب نوعًا من العظم لم يكن له من قبل(٢٧٥). ولكن الجسم لا يكاد يبلغ تمامه الطبيـعى حتى يضعف نشاط القوة الغاذية وتصنع غذاء أقـل مما كانت تصنعه إما هذا المقدار الذى تكـتفى بصنعه بعد بلوغ هذا الحـد من العظم فهو المقدار الذى يفى بما تحلل من الجـسم حتى يبقى الجسم محافظًا على بقائه.

٢ - القوة المولدة:

الجسم المتنـاسل هو الذى يتولد عنه جـسم آخر من نوعه، ينـفصل عنه ويكون جسمًا حيًـا مغتذيًا مستقلاً عنه فـالجسم المتناسل هو الذى لصورته قوة تحرك ما هو بالقوة بالنسبة إلى ذلك النوع فتغيره إلى ما هو بالفعل.

والفرق بين الغاذية والمولدة أن الغاذية تصنع ما هو بالقوة جزءًا جزءًا ثم لا تلبث أن تصير هذه الأجزاء التى صنـعت أجزاءها بالذات بعد أن تكون قد صيرتها من القوة إلى الفعل. إما التناسلية فهى تصنع ما هو بالقوة ذلك النوع جسمًا من ذلك النوع متحققًا بالفعل دون أن تستعمل فيه أجزاءها.

وهكذا نجد أنه فى الوقت الذى تحافظ فيـه القوة الغاذية على بقاء الفرد نفسه، نجد أن القوة المولدة تحافظ على بقاء النوع كله.

هناك فرق آخر يذكره ابن باجة وهو أن النفس التناسلية ليست فى جسم بل هى عقل بالفعل مفارق(٢٧٦) وفى هذا يقول "ابن الإمام" فى الحاشية "أن القوة التى تفعل الصورة الحاصلة فى الـنوع ليست قوة فى الجسم بل هى عقل

بالفعل مفارقة"[٢٧٧] ويعقب على ذلك ابن باجة بقوله ولذلك بقى بذرها وبالجملة فاعلها أعنى الحار النفسانى سواء كان فى بذر، أو فى الهواء، أو فى الماء مبثوثاً النوع وفيه ما فيه نوع نفس النبات معقولاً وجوهر هذا الفاعل عقل إلهى.

أما النفس الغاذية فهى قوة فى جسم لأنها هيولانية. فكأن الغاذية يكون من وظائفها الأساسية حفظ الأفراد، أما المولدة فهى تحفظ النوع.

ولا يعنى هذا الاختلاف فى الغاية بين القوتين. انفصالاً بين النفسين بل إن عمل الواحدة منهما استمرار لعمل الأخرى فإن الغاذية كما مر بنا تصنع دائمًا فى الأجسام المغتذية غذاء أكثر مما يدعو إليه الجسم الذى هى فيه، وعند ذلك تنصرف هذه الزيادة أولاً إلى النمو فإذا كمل تحول الباقى إلى البذر، هو فضلة الغذاء الأخير الذى يؤدى هذه الزيادة أولاً إلى النمو فإذا كمل تحول الباقى إلى البذر، والبذر هو فضلة الغذاء الأخير الذى يؤدى إلى توليد الشبيهة. ولكن هذا لا يستمر إلى ما لانهاية إذ أن القوة الغاذية عندما تبلغ سن الهرم فإنها تقتصر على حفظ النوع فقط يقول ابن باجة "بل النفس المنمية توجد فى أول العمل وتنحل بعد ذلك. والنفس المولدة لا توجد فى أول عمر الجسم الحى، ثم توجد بعد ذلك ولا تعدم إلا بمرض وقد شوهد شيوخ تناسلوا بعد الثمانين. ولذلك بقى بذرها وبالجملة فاعلها، أعنى الحار النفسانى سواء كان فى برد أو فى الهواء أو الماء مبثوثًا للنوع"[٢٧٨].

ب - القوة الحساسة: (القوى المدركة)(*)

الإحساس قوة خاصة بالحيوان وهو ضرورى له إذ هو من أدوات الكائن الحى التى يحيا بها وقد عرفها ابن باجة بأنها استكمال أول لجسم آلى حساس وهى تدرك الصور المحسوسة ولها حواس أو آلات ولذلك يطلق ابن باجة عليها أنفس "والخمس التى هى الحواس بين من أمراها أنها أنفس"[٢٧٩].

إما هذه الحواس فهى البصر - السمع - الشم - الطعم - اللمس.

ولكل حاسة من تلك الحواس وظيفة معينة وهذه الحواس إن اختلفت فى الوظائف فإنها تشترك فى أن لها هدفًا أو غاية واحدة وهى إدراك صور المحسوسات الخارجية ولذلك نجد ابن باجة يعد الصور المحسوسة روحانية لأنها إدراك بخلاف صور النفس الغاذية. ولذلك تبدأ هذه الروحانية مع الحيوان ويقصر دونها النبات فلا يخلو الحيوان من معرفة(٢٨٠).

ويضيف ابن باجة إلى جانب هذه القوى الخارجية قوى أخرى للإدراك ولكنها باطنة وهى تتمثل فى الحس المشترك والتخيل والذاكرة.

فالحس المشترك كما يقول ابن باجة لما كان ضرورة صورة للحار الغريزى وجب ضرورة أن يكون نفسًا ووظيفته الأساسية أنه يمثل القوة التى تجمع صور المحسوسات كلها والتى انتقلت عن طريق الحواس الخمس فيجمعها ويقارنها بعضها ببعض فهو قابل للصورة لا حافظ لها لكن هذه الصورة تنتقل بعد ذلك فى عملية إدراكية أخرى إلى خزانة الخيال فتصبح سببًا لانفعال الحواس الباطنة.

إما التخيل فهو القوة التى تدرك معانى المحسوسات ووظيفتها الأساسية هى استحضار صورة المحسوس أمام التخيل رغم غياب الموضوع المحسوس ولذلك كانت قوة التخيل هى استكمال الجسم المتخيل الآلى، إما الذاكرة فإنها تحفظ ما تدركه قوة التخيل من المعانى.

جـ - القوى المحركة:

١ - القوة النزوعية الشوقية:

وهى القوة التى يكون بها النزوع الإنسانى، كأن يطلب الإنسان الشىء أو يهرب منه أو يشتاقه، أو يكرهه فهذه كلها أفعال النفس النزوعية، إلى

جانب الأفعال والانفعالات الأخرى كالحب والبغض والكراهية... إلخ[٢٨١].

والنفس النزوعية جنس لثلاث قوى يقول "ابن باجة"، والنفس النزوعية إما أن تكون جنسًا لثلاث قوى، وهي النزوعية بالخيال وبها يكون التربية للأولاد، والتحرك إلى أشخاص المكان، والإلف والعشق وما يجرى مجراه، والنفس النزوعية بالنفس المتوسطة وبها يشتاق الغذاء والديار وجميع الصنائع داخلة فى هذه، وهاتان مشتركتان للحيوان، ومنها النزوعية بالنفس المتوسطة وبها يشتاق الغذاء والديار وجميع الصنائع داخلة فى هذه، وهاتان مشتركتان للحيوان، ومنها النزوعية التى تشعر بالنطق وبها يكون التعليم وهذه يختص بها الإنسان فقط"[٢٨٢].

ويرى ابن باجة أن شوق النزوعية المتوسط متقدم بالطبع للنزوعية الخيالية. ومن خصائصها أنها لا تشعر بالدوام ولكنها تحاكيه إذ أنها تقصد الصورة الخيالية، والصور الخيالية المتوسطة ومن خصائص هاتين الصورتين أنهما فاسدتان غير أبديتان[٢٨٣].

٢ - القوة الإجماعية:

وهذه القوة محركة للنفس على أنها فاعلة للحركة، وتسمى إجماعية لانها تجمع على الحركة يقول ابن باجة "وقد بينا... ما الشيء الذى يفسره المفسرون بالإجماع وأن ذلك هو أن يحصل الخيال صورة للنزوع الغريزى، وكذلك تبين لنا إذا أجمعت تحركت، فإنى قد أتشوق دخول الحمام غير أنى لا أتحرك إلى الحمام وأرى أن ذلك خير وصواب غير انى لا أتحرك فإذا أجمعت على ذلك تحركت"[٢٨٤].

وهكذا نجد أن محرك النفس هو الانفعال الحاصل فى الجزء النزوعى وإن ذلك إنما يكون بالخيال والإجماع[٢٨٥].

وإذا كان ابن باجة قد ذكر أن النزوعية هى جنس للناطقة أيضًا إلا أنه يعود ويذكر أن هناك تضادًا ومخالفة بين القوة الفكرية والقوة النزوعية. إذ أن تشوق الفكر يخالف تشوق الخيال فالنفس النزوعية عندما تشتاق الشىء فإن اشتياقها يسمى نشاطًا وعدم اشتياقها هو الملل والكسل وهذا الشوق يتصف بأنه حيوانى محض وإما التشوق الفكرى وهو تشوق الصواب، فإنما هو للإنسان خاصة يقول ابن باجة " والإنسان إذ فعل فعلاً عن النفس النزوعية فإنه يفعل لا من جهة أنه إنسان بل من جهة أنه حيوان خيالاته إنسانية "(٢٨٦).

د - قوى النفس الناطقة:

وهذه القوة متقدمة سائر قوى النفس فى الوجود وجميع القوى الأخرى من أجلها نظرًا لأنها أفضلها جميعًا ولأن الأقل فضلاً يتبع الأكثر فضلاً " فإما القوة الناطقة وإن كانت نفسًا فهى أشد تأخرًا فى الطبع على جهة ما يتأخر الكامل عن الناقص فى الطبع(٢٨٨).

وهذه القوة مما يختص لبها الإنسان ولا توجد إلا فيه، إذ أنه يتميز بها عن سائر الكائنات والتى بها يعقل المعقولات بواسطة القوة النظرية كما أنه يدرك المهن والقوى بالقوة العملية(٢٨٩).

وهذه القوة أيضًا سنفصل فيها القول موضحين طبيعتها ووظائفها فى الفصل الخاص بنظرية المعرفة.

وهكذا يتضح لنا مما سبق أن اهتمام ابن باجة بالنفس لم يقتصر على دراسة أنواع النفس من نباتية، وحيوانية وإنسانية، وتحديد قواها سواء كانت قوى مدركة أو قوى محركة وهى أبحاث يمكن أن تدخل فى المجال الطبيعى لدراستها ذلك المجال الذى توخى فيه ابن الصائغ الموضوعية ومحاولة الاستناد

إلى التجربة والواقـع، نقول أن ابن الصائغ لم يقتصـر على دراسة النفس فى مستواها الفيـزيقى ولكنه اهتم بدراستها من الوجهة الميتافيزيـقية وجعل محور دراسته إثبات وجودها من أجل البرهنة على خلودها ومصيرها بعد الموت وهو ما سنوضحه فى القسم الثانى.

ثانيًا: المستوى الميتافيزيقى:

١ - إثبات وجود النفس الإنسانية:

هناك أمور نسلـم بها لأول وهلة ولو حاولنا إثبـاتها بدت لنا أعـسر مما نتصـور من هذه الأمور حقـيقة وجـود النفس، فوجـود النفس أمر فطرى لا يحتاج إلى دليل وإنما دليلها واضح من اسم النفس فإن الإسم دال على مسماه كما قـال أرسطو طاليس وإذا كان الإنسان يعقل ويعلم ويدرك ويـفهم ويفعل الأشياء التى تعجز الحيوانات عن فعلها كانت نفسه المذكورة(٢٩٠).

لكن الفكر الفلسفى الذى يسعى وراء البعـيد ويحاول إظهار الغامض لم يقنع بذلك وإنما حـاول بعض الفلاسـفة البـرهنة على وجود النفس ببـراهين عقلية.

ورغم أن أرسطو قد سبق ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام فى ذلك، إلا أن غموض أرسطو كان كافيًا للفـلاسفة المسلمين ودافعًا لهم لكى يحاولوا توضيح هذا الغـموض فـجاءت براهين ابن سينا دالة عـلى هذا الجهد الجـبار الذى بذله فى هذا المجال رغم ما يشوب بعضها من أخطاء(٢٩١).

وقد يعتقد البعض أن ابن باجة لم يسـاير الفلاسفة ويحاول البرهنة على وجود النفس مثلهم إذ أنه يقول "إن النفس من الأمور الظاهرة الوجود وطلب تبين وجودها شبيه بطلب وجود الطـبيعة، وهو من يفعل من لا يعرف الفرق بين المعلوم بنفسـة والمعلوم بغيره"(٢٩٢) إلا أننا نجده يدلل على وجود النفس

كجوهر مخالف لجوهر البدن بالبراهين عينها التى يسوقها ابن سينا غير أنه لا يشير إلى ذلك صراحة ولكننا استطعنا أن نستخلص هذه البراهين من واقع نصوصه الفلسفية.

أ - البرهان الطبيعى:

هذا البرهان قال به أفلاطون وأرسطو من قبل. ويستعرض ابن سينا هذا البرهان بتقسيمه للحركة إلى نوعين: حركة قسرية، حركة إرداية فالحركة القسرية تحدث من محركٍ خارجى. إما الإرداية فمنها ما يحدث لما تقتضيه الطبيعة. ومنها ما يكون مخالفًا للطبيعة والنوع الأول كسقوط الحجر من أعلى إلى أسفل إما النوع الثانى فهو كتحليق الطيور إلى أعلى بدلاً من أن تسقط على الأرض فهذه الحركة مضادة للطبيعة هذا البرهان يثبت وجود النفس نظرًا لأن هذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محركًا خاصًا زائدًا على عناصر الجسم المتحرك هو النفس وابن سينا يؤكد ذلك ويقول أن للحركتين علتان وأنهما مختلفتان. أحدهما تسمى طبيعة وثانيهما نفسًا أو قوة نفسانية[٢٩٣].

ولكن الدكتور "مدكور" ينقد هذا البرهان ويرى أن ابن سينا اعتمد فى البرهنة عليه ببعض الظواهر التى لا يمكن تفسيرها تفسيرًا ماديًا ورأى أنها تستلزم قوة كامنة ومبدأ خفى هو النفس[٢٩٤].

ويذكر ابن باجة دليلاً يشبه هذا البرهان فهو يقول أن الأجسام الطبيعية تتحرك نوعين من الحركة فهى إما أن تتحرك إلى مواضيعها التى لها بالطبع، وإما أن تتحرك إلى ما يخالف طبعها بالقسر[٢٩٥] ويقول غن الحركات الموافقة للطبيعة هى جميع حركات الأجسام الطبيعية التى تشارك فيها أصناف الحيوان. كالهوى من فوق فى حين أن الحركات المضادة للطبيعة هى التى تعاكس النفس فيها هذا الأتجاه مثل رفع اليد إلى فوق والطفر بالجسد إلى أعلى. أن مثل هذه

الحركات لا بد لـها من تدخل النفس والنفس فيهـا تحرك بآله وهذه الآلة هى الحار الغريزى أو ما يجرى مجراه(٢٩٦).

ب - البرهان السيكولوجى:

وملخص هذا البـرهان كمـا يقول ابن سينـا أن أحوال النفس المختـلفة وانفعالاتها من ضحك وبكاء وتعـجب وخجل، وكذلك تصور النفس الناطقة للمعانى الكـلية العقلية المجردة وإمكانهـا التوصل إلى معرفـة المجهولات من المعلومات الحقيقية تصوراً أو تصديقًا إن هذه الأحوال التى يختص بها الإنسان دون غيره من الكائنات الحية إنما توجد فيه بسبب وجود النفس.

ويشير ابن باجة إلى هذا البرهان فى ثنايا عرضه لكتاب "تدبير المتوحد" وكتاب "النفس" فـيقول "فالمحرك الاول الذى فينا مـؤلف من خيال ونزوع، والنزوعى يعـبـر عنه بالـنفس ولذلك أقـول نازعـتنى نفـسى"(٢٩٧) ويقـول "وكذلك وجود القوة الناطقة يجدها الإنسان فى نفـسه ويعلمها علمًا يقينيًا لا يشك فيـه بشىء من التثـبت وذلك أنا نجد فى أنفـسنا ما نميز بـه ونفصل عن سائر الحيوان المتـغذى الحساس، إن الإنسان يجد فى نفسه مـعلومات يحتوى على ميز الجمـيل والقبيح والنافع والضار ويميزها ويجـد فى نفسه أموراً يرى صدقهـا لا يشك فيها وأموراً على ما هى ظن وأمـور هى كذب لا يجوز فى الوجود(٢٩٨).

فسـواء كان النزوع نزوع الفكر أو نزوع التـشوق فهـو لا يصدر إلا عن النفس. وكذلك سائر أحوال النفس المختلفـة فهى التى تهيمن على سائر هذه الأمور وتوجهها التوجيه الملائم.

جـ - برهان الاستمرار:

إذا كان ابن سينا يذكر فى هذا البرهان أنه بينما نجد الجسد يخضع للتغير

والتبـدل، فإن النفس ثابتة باقـية على حالها فـالتغيـر الذى يطرأ على الجسم نتيجة التغذى والنمو يبدل من شكل الجسم ومع هذا فإن النفس التى تدبر هذا الجسم تبـقى ثابتة لا تتـبدل وهذا يعنى فى نظره أن النفس غـير الجـسم وأنها موجودة.

أما ابن باجة فـإنه يسوق لنا هذا الدليل بطريقة أخرى فـيقول "... إن قطعت يداً إنسان أو انتزعت عيناه بالجملة، فانتزعت جميع أعضائه التى ليس بها قوام الحياة قيـل إنه واحد بعينه... فظاهر من هذا القول أن المحرك الأول ما دام باقيًـا واحداً بعينه كان ذلك المـوجود واحداً بعينه سواء فـقد آلاته ولم يجـد عـوضـهـا كالشـيخ الأدرد أو وجـد عـوضـهـا كـحـال من تنبت له الأسنان"(٢٩٩).

فهـذا البـرهان كمـا نرى يدل على أن الجسم هو الذى يتـبدل ويـتغـير ويلحقه الفناء، أما النفس فهى واحدة باقية لا يلحقها الفناء.

د - برهان الإنسان المعلق فى الهواء:

وخلاصـة هذا البرهان أن الإنسان إذا غفل عن أعـضاء جسمـه فإنه لن يغفل عن ذاته أبداً. فـيتصور ابن سـينا صورة رجل يهوى فى الفضـاء بحيث يوجد فى وضع لا يحس فيه أى عضـو من أعضائه الظاهرة أو الباطنة. ولكنه يشعر بوجود نفسه على أنها جوهر بسيط تمامًا مخالفًا لبدنه.

ولكن الدكتور "عاطف العـراقى، ينقد هذا الدليل ويصفه بالاضطراب لأنه طالما أن "ابن سينا" قد سبق وأصر على تأكـيد علاقة النفس بالجسم وإذا كانت النفس موجودة فإن وجودها لا بد أن يأخذ فى اعـتباره أفعالها. إما إذا قلنا بوجـودها عن طريـق تجددهـا. فإن هـذا قد يؤدى إلـى عكس المطلوب البرهـنة عليه(٣٠٠). ولذلك لم نجـد ابن باجـة يشيـر إلى هذا البـرهان فى

نصوصه. وربما يكون قد أكتفى بإظهار العلاقة بين النفس وبين أفعالها كما ذكرنا سابقًا بحيث إن هذا لا يحتاج إلى برهان.

هذه البراهين التى يسوقها "ابن سينا" وأشار إليها ابن باجة ضمنًا فى مؤلفاته لا تضيف شيئًا جديدًا إلى البراهين الفلسفية السابقة عليه فنجد البرهان الطبيعى عند سقراط(٣٠١)، أما برهان وحدة النفس فإننا نجده عند الفارابى(٣٠٢) وإما البرهان السيكوليوجى وبرهان الاستمرار فنجدهما لدى أرسطو. رغم أن الدكتور "مدكور" ينفى ذلك ويقول إن أرسطو(٣٠٣) عقد فى أكبر مؤلفاته السيكولوجية فى الباب الأول مناقشة آراء السابقتين عليه فى ماهية النفس وخواصها دون أن يعنى كثيراً بإثبات وجودها.

ويبقى برهان الإنسان المعلق فى الفضاء وهذا البرهان وإن لم يختلف فى بعض زواياه عن براهين أخرى إلا أن الصياغة الجديدة له فى صورة خيالية قد أدت به إلى الانتشار عند فلاسفة وجدوا بعد ابن سينا وخاصة ديكارت(٣٠٤).

وهكذا نجد ابن باجة يحاول التدليل على وجود النفس كجوهر مخالف لجوهر البدن بالبراهين عينها التى رأيناها من قبل لدى ابن سينا ولم يشر إلى هذا كل من أرخ لفلسفة ابن باجة. ويبدو أن ابن باجة قد وضع مسلمته الأساسية بحقيقة وجود النفس بادئ ذى بدء حتى يمكن عن طريقها إثبات خلود النفس متجنبًا الخوض فى أدلة ليست يقينية لإثبات وجودها كما فعل ابن سينا من قبل وتعرض فيها للنقد من جانب الباحثين لأنها ليست أدلة يقينية.

٢ - النفس علة الوحدة فى الكائن الحى:

يتساءل أرسطو هل تشترك النفس بكليتها عند قيامها بوظائفها المختلفة أم تنقسم إلى أجزاء يختص كل منها بنشاط معين؟؟؟(٣٠٦).

يرفض أرسطو إمكانية قسمة النفس إلى أجزاء فيعارض بذلك نظرية أفلاطون فى أنها تنقسم إلى ثلاثة أجزاء: العقل الذى يميل إلى الخير، والشهوة التى تسعى لإرضاء الحاجات المادية، والقوة الوسيطة التى هى الحماسة أو الغضب. وحجة أرسطو فى ذلك أنها لو انقسمت فماذا يكون علة وحدتها وينتهى إلى أن النفس ذات طبيعة واحدة متجانسة لا تنقسم بدليل أننا نلاحظ فى بعض أنواع النبات والحيوان أنها إذا قطعت أجزاء فإن كل جزء من هذه الأجزاء يظل محتفظًا بكل خصائص النفس فى الجزء الأخير(٣٠٧).

ويتابع ابن باجة أرسطو فى أن النفس ليست منقسمة إلى أجزاء. وإذا كان أرسطو قد برهن على وحدة النفس بمثال النبات فإن ابن باجة اتخذ من الإنسان مثلاً ليبرهن به على هذه الوحدة فهو يرى أن الإنسان قد يلحقه تغير فيوجد فى بداية أمره جنينًا ثم يتدرج إلى طفل يافع ثم إلى شاب ثم كهل ثم شيخ، وقد يكون عالمًا بعد أن كان جاهلاً وكاتبًا بعد أن كان أميًا. وهو مع ذلك ورغم هذه التغيرات واحد بالعدد لا مرية فى ذلك. فإذا شاهده الحس فى حال من الأحوال ثم شاهده فى حال أخرى بعيدة عنها لم يعلم هل هو ذلك الواحد أم لا؟

وكذلك إذا قطعت يدا إنسان أو رجلاه أو انتزعت عيناه وبالجملة فانتزعت جميع أعضائه التى ليس بها قوام الحياة قيل أنه واحد بعينه. فالصبى قد تسقط أسنانه وينبت له غيرها وهو واحد بعينه وكذلك لو امكن أن توجد له رجلان ويدان عوض الرجلين واليدين التالفتين لكان ذلك الواحد بعينه والظاهر من قول ابن باجة أن المحرك الاول ما دام باقيًا واحدًا بعينه كان ذلك الموجود واحدًا بعينه سواء فقد آلاته ولم يجد عوضها كالشيخ الأدرد عوضها كحال من تنبت له الأسنان.

وقد يعتقد البعض أن القول بقوى نفسية مختلفة يصدر عن كل منها فعل خاص قد يؤدى بنا إلى القول بانفصال الوظائف النفسية بعضها عن بعض وهى فكرة يرفضها علم النفس الحديث الذى يذهب إلى أن الظواهر النفيسة ذات وحدة لا تتجزأ وهى تصدر عن الإنسان ككل بحيث لا توجد أفعال عقلية محضة أو انفعالية محضة لا تدخل فيها عناصر نفسية أخرى.

وابن باجة كما مر بنا لا يقول بانفصال القوى والوظائف النفسية بل يثبت بأدلة بينة وحدة الحياة النفسية فالنفس هى المبدأ الذى يحقق وحدة الجسم وكذلك وحده الكائن الحى المركب من النفس والجسم معًا.

٣ - خلود النفس:

إذا نظرنا إلى مذهب ابن باجة فى الخلود وجدنا أثر الفارابى واضحًا فى مذهبه رغم أننا نلاحظ أن موقف الفارابى من خلود النفس لا يخلو من اضطراب ظاهر. فهو تارة ينكره وتارة أخرى يقول به وتتلخص وجهة نظر الفارابى فى أنه يذكر أن هناك ثلاث نفوس:

فالنفس الفاضلة بمواظبتها على أفعال الخير تعد أقوى وأفضل وأكمل إلى حد يستغنى فيه عن المادة فلا تتلف بتلفها، أما النفس الجاهلة فإنها تظل غير مستكملة بل محتاجة فى قوامها إلى المادة ضرورة فيكون مصيرها إلى العدم. كذلك النفس المرضية التى لا تصغى إلى قول مرشد ولا نصيحة معلم لأنها لم تشعر بمرضها فتبقى هيولانية ولذلك لا تفارق المادة.

وهناك نوع ثالث من النفوس لا يخلد فى النعيم ولا يفنى أيضًا بفناء الجسد بل يظل بعد فناء الجسد خالداً فى الشقاء. هذه النفوس تعرف السعادة ولكنها تعرض عنها وهى تشبه النوع الأول فى أنها بلغت مرحلة العقل المستفاد ولكنها تشاغلت بما تورده الحواس عليها وبعدت عن طريق الخير(٣١٠).

أما موقف ابن باجة من خلود النفس فقد كان واضحًا تمام الوضوح ذلك أنه قد ميز منذ البداية بين النفس الفردية الفانية بفناء الجسد لأن النفس هنا صورة للجسد ولا بقاء للصورة فى الكائنات الطبيعية بدون المادة طبقًا لمذهبه فى العلاقة الضرورية بين الهيولى والصورة، إما العقل النوعى الإنسانى فقديم وباق وغير متغير شأنه فى ذلك شأن العقل الفعال أو عقل الفلك العاشر فالعقل الإنسانى أسمى مراتب الموجودات فى العالم السماوى ولذلك يمكن له أن يتعقل العقل الفعال ويتحد به بلا تميز بينهما ولا يتحقق هذا الاتحاد كما يقول "ديبور" إلا لعقل المفكرين العباقرة القادرين على أكتشاف الحقائق بالتفكير(٣١١) يقول ابن باجة "وأليق الوجودات بالفناء الوجود الجسمانى وأليقها بالدوام الوجودات العقلية"(٣١٢) ويستطرد قائلاً "وذلك متى كانت الصورة الروحانية الموجودة فى النفس واحدة بالعدد، ولم يكن فيها أن تكون واحدة بالنوع أصلاً فإن تلك الصورة الروحانية موجودة أبدًا وكانت غير كائنة ولا فاسدة بل ساكنة، كما تبين ذلك فى العقل المستفاد وحده، فبين أن ذلك العقل هو الذى لا يدركه البلى ولا السن"(٣١٣). وهذا العقل هو ثواب الله ونعيمه على من يرضاه من عباده ومن جعل له هذا العقل فإذا فارق البدن بقى نورًا من الأنوار يسبح الله ويقدسه مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقًا(٣١٤).

فكأن ابن باجة فى قوله بالخلود إنما يخص به العقل أو "جزء النفس الناطقة" إذ أنه مجرد غاية التجريد مخلص من المادة فحق له الدوام والخلود. أما النفس الفردية فليس الأمر فيها على ذلك الحال إذ أنها لما كانت هى القوة المحركة التى تمد الأجسام الطبيعية (العضوية) بالحياة وتغذيها وتنميها فالخلود لا يخصها وإنما هو خاص بالعقل. ولذلك يقول ابن باجة" إن هذا العقل الذى يكون واحدًا هو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده فلذلك

ليس هو المثاب والمعاقب، وليس الثواب والنعمة على مجموع قوى النفس وإنما الثواب والعقاب للنفس النزوعية وهى الخاطئة والمصيبة"(٣١٥).

ولقد كان موقف ابن باجة من خلود النفس هدفًا لسهام نقد الفيلسوف الصوفى الأندلسى "ابن سبعين" فقد شدد عليه حملته ونعته بكل نعت شنيع وبدأ هجومه بقوله "أن ابن الصائغ الذى يقول أنه خلص مسألة النفس والعقل وأنه جاء فيها بالصواب وأنه بلغ الغاية بذلك لم يفعل شيئًا وجملة ما وقف عليه وحققه فيما يذكر ابن سبعين أنه جعل الإنسان مؤلف من شيئين شىء فان وشىء باق وبحث عن ذلك فى رسالة الاتصال بصناعة البحث وقدم لذلك بالكلام على الواحد بالذات والواحد بالعرض ويعقب ابن سبعين بأن هذا الذى رامه ابن باجة ليس بحق وهو مكتسب من صناعة أرسطو وغلط فى الذى اعتقده فيه(٣١٦).

ولكن لا ينبغى لنا أن نأخذ حكم ابن سبعين حكمًا عامًا إذ أنه حكم فردى ذلك لأنه يوازن بين آراء الفلاسفة كابن باجة وابن رشد والفارابى وابن سينا والغزالى ثم ينتهى إلى تفنيدها وإثبات تهافتها بالقياس إلى مذهبه هو. وكما يقول الدكتور التفتازانى أن نقده لآراء أولئك الفلاسفة لا يخلو من تحامل وهو يخرج فيه عن الحد اللائق أحيانًا وكما يدل على عصبية اتصف بها بعض الأندلسيين.

٤ - بطلان القول بالتناسخ:

يتفق رأى ابن باجة فى أمر المعاد مع رأى الفلاسفة الذين لا يسلمون إلا بالمعاد الروحانى، إذ أن هؤلاء ينظرون إلى الإنسان على أنه النفس الناطقة المجردة وأن البدن آله لها تستعمله وتتصرف فيه لاستكمال جوهرها، فالنفس الناطقة لا تقبل الفناء وذلك لأنها بسيطة وهى موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط الذى هو النفس فى حال كونها موجودة فعل بالنسبة إلى

وجودها وقـوة بالنسبـة إلى فنائها وفسـادها وهذا محـال لأن حصـول أمرين متنافضين لا يكون إلا فى محلين متغايرين[٣١٧]. وهذا يعنى كما يقول "ابن سينا" أن المعـاد يكون للنفس لا للبدن وهذا الاختصـاص للنفس إنما هو قائم على التميـيز بين المحسوس والمعقـول إذ أنه يرى أن العقل لا يقف عند حدود المحسوسـات بل لا بد له من الصعود إلى البرهان طالما أن هـناك من السعادة والشقاء ما هو مـدرك بالعقل والقياس البرهانى، وهى السـعادة والشقاء التى للأنفس[٣١٨] كذلك نجـد ابن باجة يرفض دعـوى القائليـن بالتناسخ عمـومًا ويقول لما كان المحرك الأول فى الإنسان واحدًا باقـيًا بعينه كان الموجود واحدًا بعينه سواء فـقد آلاته ولم يجد عوضها أو وجد عـوضها، ولما وقف عند هذا القـول بعض من نظر فى العلم الطبـاعى أداه ذلك إلى القـول بالتناسخ لكن القول بالتنـاسخ محال وسـبب قولهم بالتناسخ أنهم أخـذوا المحرك الأول فى الإنسان جملة دون تفصيل وجعلوا واحدًا بالعدد ما ليس بواحد.

ولكى يبطل ابن باجة القول بالتناسخ يفترض أننا إذا قلنا أن العقل واحد بالعـدد فى كل إنسـان فإن ذلك سـيؤدى إلى الـقول بأن الأناس الموجـودين والذاهبين والغابرين واحد بالعدد ولكن ابن باجة يرى أن هذا القول غير مقنع وعسى أن يكون محالاً "وبالجملة فإن كان هذا عقل واحد بالعدد فالأشخاص الذين لهم مثل هذا العقل كلهم واحد بالعدد كـما لو أخذت حجر مغناطيس ولفقته بشمـع فحرك ذلك الحديد أو حجر آخر ثم لفقتـه بزفت فحرك الحديد تلك الحركة ثم لففـته بشمع فحرك ذلك الحديد أو حجر آخـر ثم لففته بزفت فحرك الحديد تلك الحركة ثم لففته بأجسام أخر، لكانت تلك الأجسام الحركة كلها واحدًا بالعـدد كالحال فى ربان السفـينة كذلك هذا، إلا أنه لا يمكن فى الأجسام أن يكون واحدًا منها فى أجسام واحدة معًا فى وقت واحد كما يمكن ذلك فى المعقـولات فهـذا هو الذى كان أصحـاب التناسخ يؤمونه غـير أنهم وقفوا دونه"[٣٢٠].

والواقع أن ابن باجة لم يعتقد بالمعاد الجسمانى لأنه لو كان قد أعتقد ذلك لكانت فكرته عن النفس الكلية قد هدمت تمامًا ولذلك فقد قال بمعاد روحانى يخص النفس الكلية. ويقترب نقد ابن باجة للقائلين بالتناسخ من نقد أبى البركات البغدادى الذى ذكره فى كتابه "المعتبر فى الحكمة" فهو يقول "إنه لو كان للأبدان الكثيرة نفس واحدة لكانت حصة كل بدن منها إما أن تكون هى حصة الآخر بعينها أو تكون حصة الآخر غيرها، ولو كانت حصة هذا البدن من النفس الواحدة التى يسمونها نفسًا كلية هى حصة البدن الآخر لكان كل ما ينسب من الأفعال إلى نفس هذا ويوجد من الأحوال فيها وينسب إلى نفس الآخر ويوجد فيها فكان لا يختص أحدهما دون الآخر بفعل ولا يتميز عنه بحال فكان إذا اغتم شخص من الناس يغتم الباقون... وكذلك كان يلزم أن لا يعلم أحد من الناس ويجهل الباقون ولا يتذكر وينسون فإذا كانت النفس فى الأشخاص واحدة بالشخص يشتركون فيها وجب أشتراكهم لا محالة فى هذه الأحوال والأفعال ونجد هذا فى غاية الاستحالة والمخالفة للموجود"(٣٢١).

وبهذا المعنى يقول ابن باجة "إنه متى وضعنا كل معقول واحدًا بالعدد لزم من ذلك رأى يشبه أهل التناسخ"(٣٢٢) ولا يجوز بناء على ذلك انتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقول التناسخيون.

٥ - النفس علة حركة الكائن الحى وهى ليست متحركة بذاتها.

لا شك أن تفسير ابن باجة لمصدر الحركة فى الجسم يبدو فيه متأثرًا إلى حد كبير بآراء أرسطو من ذلك ما يذهب إليه ابن باجة من أن المحرك الأقصى للحيوان لا يمكن أن يكون جسمًا أصلاً لأنه قد تبين فى العلم الطبيعى أن كل متحرك فله محرك، وأن المحرك إذا كان جسمًا فإنه يحرك بأن يتحرك ولذلك يحتاج المحرك إذا كان جسمًا إلى محرك آخر. فإذا كان هذا الآخر

جسمًا فقد مر الأمر إلى غير نهاية(٣٢٣)، أو انتهى الأمر إلى محرك يحرك بأن يتحرك وذلك بأن لا يكون جسمًا ومن ذلك ينتهى ابن باجة إلى القول بوجود قوة نفسية ليست لها حركة ذاتية بل هى محرك غير متحرك وهى التى تحرك الجسم المتصل بها يقول ابن باجة "إن كل متحرك فله محرك.... وإن المحرك قد يكون جسمًا وقد يكون لا جسمًا ولا قوة جسمانية"(٣٢٤) ويقول "... كذلك ذوات الأنفس فلا تحتاج إلى محرك خارج فإنها تتحرك بذواتها والمتحركة بذواتها بعضها من تلقائها وهو الذى لا يحتاج فى تحريكه إلى آخر غيره كأنواع الحيوان"(٣٢٥).

هذا المحرك كما يقول ابن باجة إن لم يكن جسمًا فلابد وأن يكون المتحرك الأول عنه جسمًا حتى يكون هذا الجسم كالهيولى بالنسبة للمحرك الذى هو الصورة وذلك لأنه لايمكن أن يكون المحرك الأقصى للحيوان فى غير هيولى، لكن ليس أى جسم كما ذكرنا هو الذى يقبل الحركة ولذلك متى بردت الأعضاء بطلت حركتها. أما مصدر هذه الحرارة كما يقول ابن باجة فهو القلب وابن باجة كما ذكرنا متأثر هنا بأرسطو الذى يعد القلب عضوًا أصليًا ومصدرًا لجميع وظائف الحياة الحيوانية(٣٢٦).

«فهناك النفس والآلة الأولى على ما تلخص... هى الحرارة الغريزية فحيث ينبوع الحرارة الغريزية فهناك النفس والقلب على ما شوهد بالتشريح هو ينبوع الحرارة الغريزية فالقلب هو مبدأ الحيوان(٢٣٧) ويقول أيضًا "وأما الروح الغريزى ففيه المحرك الذى لا يتحرك وهذا يحرك الحيوان وبهذا يوجد الحيوان متحركًا من تلقائها وإذا ذهب هذا الروح عند موت الحيوان. بقيت تلك (المتوسطات) غير متحركة ولا محركة"(٣٢٨).

مما تقدم يتضح لنا أن ابن باجة قد عالج مسألة النفس من ناحيتين مختلفتين فعرض لها من الناحية الفيزيقية موضحًا مراتب النفوس وقواها وإن

لم يتوسع فى تحليلها من الناحية التشريحيــة الطبية كما فعل ابن سينا. كذلك عرض لها من الناحية الميتافيزيقية فحاول البرهنة على وجودها من أجل إثبات خلودها، وإذا كان ابــن باجة فى تعريفــه للنفس قد اتبع نهج أرســطو بحيث جعلــها صورة للــبدن إلا أنه لكى يثــبت خلودها ذكر أن النفس العــاقلة هى جوهر الإنسان وأنها لا تفنى بفناء الجسم وأن المعرفــة الحقة هى سبيل الصعود إلى العالم العلوى فكان بذلك تابعًا لنهج الفارابى.

* * *

هوامش الباب الثانى

١ - عند كتابة هذا الكتاب (الذى هو فى الأصل رسالة ماجستير) لم تكن هذه المؤلفات قد نشرت بعد وقد ظهر كتاب شروحات السماع الطبيعى لابن باجة بتحقيق د. معن زيادة عام ١٩٧٨م عن دار الفكر ببيروت.

٢ - أرسطو طاليس: علم الطبيعية الكتاب الأول. الباب الأول ص ٣٨٨ ترجمة بارتلمى سانتهلر.

٣ - تعاليق ابن الصائغ على كتاب الفارابى أيساغوجى (مخطوطة مصورة ص٢).

٤ - ابن باجة: النفس ص٣١.

٥ - المرجع السابق: ص ٣٥.

وانظر أيضًا:

رسالة الحدود "لابن سينا حيث يعرف الحد بأنه "القول الدال على ماهية الشىء أى على كمال وجوده الذاتى وهو ما يتحصل له من جنسه القريب وفصله"(ص٧٨).

٦ - المرجع السابق ص ٣١ "اللواحق هى الأعراض وهى كل ما لا يدخل فى ماهية الشىء مثل الحركة والسكون والقوة والفعل... إلخ"

٧ - ابن باجة: هامش كتاب النفس ص ٣٢.

٨ - ابن باجة: كتاب النفس ص٣٢.

٩ - المرجع السابق ص٣١ (بفرق أرسطو بين السبب القريب والسبب البعيد فقال "السبب القريب هو الطبيب لهذه الصحة، والسبب البعيد وهو ذو الصناعة وبالجملة الشامل يكون بعيدًا والجزئى يكون قريبًا لأن الصناعة شامل للطبيب وغيره فهو سبب بعيد والطبيب أقرب منه وهذا الطبيب أقرب من الطبيعة "أرسطوطاليس. الطبيعة شرح أبو على ص١٠٥ تحقيق د. عبد الرحمن بدوى).

١٠ - ابن باجة: كتاب النفس ص٣٥.

١١ - المرجع السابق ص٣٥.

١٢ - المرجع السابق ص ٣٥.

١٣ - المرجع السابق ص٣٥.

١٤ - تعاليق ابن الصائغ على كتاب الفارابى من أيساغوجى (مخطوطة مصورة) ص٢.

١٥ - المرجع السابق ص٢ (والعلم الطبيعى فى نظر الفارابى هو العلم الذى ينظر فى الأجسام الطبيعية والأعراض التى قوامها فى هذه الأجسام ويعرض الأشياء التى تنتج عنها والتى بها والتى لها توجد هذه الأجسام التى قوامها فيها) إحصاء العلوم ص٤٣.

وأيضًا: يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة ص١٥، ١٦.

١٦ - يقصد ابن باجة بالفعل التحريك فهو يقول (والتحريك يقال له فعل والمحرك لهذه الحركة يقال له فاعل والفحص هو عن هذه

الحركة التى تلقب بالانفعــال وعن التحريك الذى هو الفعل) الكون والفساد لابن الصائغ ص٢٢ .

١٧ - ابن باجة - النفس ص٥٣ .

١٨ - المرجع السابقق: ص ٤٨ وانظر أيضًا أرسطو طاليــس: الطبيعة. مقدمة بارتلمى سانتهلر ص١٢٣ .

١٩ - المرجع السابق ص٢٨ .

٢٠ - المرجع السابق ص ١٩ : ٢٠ (نلاحظ أن ابن بــاجة قد استــعمل كلمة الجسم الطبيعى وجعلها مرادفة لكلمة الجرم الطبيعى على نحو ما استعملها أرسطو ثم ابن سينا بعد ذلك).

٢١ - ابن باجة: هامش النفس ص ١٩ (استعمل ابن باجة كلمة صناعة ولم يستــعمل كلمة مــهنة لأن الأجسام الصناعــية تشمل الأجــسام الموجــودة بطريق المهنة والأجــسام المــوجودة بطريق الحــيــوان غيــر الناطق. والأولى مثل الســرير والكرسى والسيف. . . إلخ والثــانية مثل العسل والشمع الموجودين عن النحل) هامش ص ١٩ .

٢٢ - المرجع الســـابق، قـــارن "أرسطو طالــيس" الذى يقــول (كل الكائنات الطبيعية تحمل فى أنفسها مبدأ حركتها وسكونها سواء بأن بعضها له حركة النقلة فى المكان أو بأن البعض الآخر لها حركة نمو وفساد داخلية، أو أخيرًا بأن أخرى لهــا حركة استحالة أو تحول فى الكيفيات التى لها) مقدمة بارتلمى سانتهلر ص ١٢٣ .

٢٣ - ابن باجة هامش النفس: ص٢٥ .

٢٤ - المرجع السابق ص٢٧ .

٢٥ - ابن باجة: النفس ص٢٦.

٢٦ - ابن باجة: هامش النفس: ص٢٧.

٢٧ - المرجع السابق: ص٢٦.

٢٨ - ابن باجة، النفس ص ٢٦.

٢٩ - ابن باجة هامش النفس ص٢٤.

٣٠ - ابن باجة النفس ص ٢٤.

٣١ - ابن باجة: قول يتلو رسالة الوداع ص ١٤٧.

٣٢ - ابن باجة: هامش النفس ص ٦٢.

٣٣ - المرجع السابق ص٦٢ انظر أرسطوطاليس (الطبيعة الكتاب الأول - الباب العاشر ص ٤٣٨ - ٤٤١ ترجمة بارتلمى سانتهلر).

٣٤ - ابن باجة النفس ص٦٣.

٣٥ - إن مبادئ الموجود كما حددها أرسطو اثنان بالعدد من وجهة نظر معينة ويمكن أن تكون ثلاثة باعتبارها من وجهة نظر مخالفة بعض الشيء وهى الهيولى أو الموضوع والصورة، والعدم (أرسطوطاليس: علم الطبيعة تعليق بارتلمى سانتهلرص١٥).

٣٦ - الهيولى عند أرسطو موضوع غير معين إذ أنها ليست مادة مكتملة بل هى شبيهة بفكرة الـChaos الأفلاطونية، أى ذلك الخليط الذى يفسر به علماء النفس التحليليين رؤية المادة فى الأحلام وهى ليست ماهية أو كمية أو كيفية، وهى ليست واحده من المقولات المعروفة إذ هى قوة صرف»

(د أبوريان. تاريخ الفكر الفلسفى جـ٢ص٦٦).

٣٧ - ابن باجة النفس: ص٨٠.

٣٨ - المرجع السابق ص٦٧.

٣٩ - ابن باجة النـفس ص٢٠ - ٢١ قارن ابن رشد "تلخـيص النفس ص ٥ حيث يقول "إن الأجسام التى توجد صورها في المادة الأولى وجودًا "أولاً" لا يمكن أن تتعرى منها المادة وهى الأجسام البسيطة وهى أربعة: النار - الهواء - الماء - الأرض.

٤٠ - المرجع السابق ص٨٨.

٤١ - المرجع السابق ص٦٤.

٤٢ - ابن باجـة هامش النفس ص ٢٤ "وأيضًـا هامش النفس ص٤٦ "وقد حاول أرسطو أن يبدل بفكرة الصورة الأفلاطونية (المثل) فكرة الصورة فى مـقابل الهيـولى مع ملاحظة أن الهـيولى تتعـشق دائمًا الصـورة وبهذا يمكن للحـركة أن تتم "د. عـبد الرحـمن بدوى: أرسطو جـ٢ ص ١١٨.

٤٣ - ابن باجة: النفس ص ٧٧.

٤٤ - ابن باجـة: هامش النفس ص ٦٢ وقـارن ابن رشـد: تلخـيص كتاب النفس ص٣.

٤٥ - ابن باجة: هامش النفس ص ٢٠.

٤٦ - ابن باجة: النفس ص٦٢.

٤٧ - المرجع الســابق ص٦٣، أيضًـا هامش النفس ص٦٢، قـارن ابن رشد: تلخيص النفس ص٤ "وتبين أيضًا أن هذه المادة الأولى ليس يمكن فيهـا أن تتعرى عن الصورة لأنها لو عـريت منها لكان ما لا يوجد بالفعل موجودًا بالفعل".

٤٨ - ابن باجة النفس ص٦٤.

٤٩ - المرجع السابق ص٦٤.

٥٠ - المرجع السابق ص٦٤.

٥١ - ابن باجة: هامش النفس: ص٢٤.

٥٢ - ابن باجة: النفس ص٢٤.

٥٣ - ابن باجة: هامش النفس ص٤٥.

٥٤ - (ونلاحظ أن ابن باجة لا يقصد بالعدم عدم بالإطلاق، إذ ليس ها هنا ما ليس بموجود على الإطلاق فإنه لا يوجد عدم مطلق كما يوجد وجود مطلق بل عدم مضاف إذ كان العدم عدمًا لشىء). هامش النفس ص ٤٣ - ٤٤).

٥٥ - المرجع السابق ص٤٥.

٥٦ - المرجع السابق ص٦٣.

٥٧ - أرسطو طاليس: علم الطبيعة. مقدمة بارتلمى سانتهلر ص١٥.

٥٨ - ابن باجة: هامش النفس ٤٥.

٥٩ - ابن باجة: النفس ص٤٣.

٦٠ - ابن باجة: هامش النفس ص٤٣.

٦١ - ابن باجة هامش النفس ص٤٣.

٦٢ - انظر أرسطو طاليس علم الطبيعة "إن أى وجود لا ينشأ من العدم بل من إمكان أى من وجود بالقوة.

٦٣ - ابن باجة: هامش النفس ص٤٣.

٦٤ - المرجع السابق ص٤٤.

٦٥ - ابن باجة: النفس ص ٤٤.

٦٦ - ابن باجة: هامش النفس ص ٢٤.

٦٧ - ابن باجة: النفس ص٦٨.

٦٨ - ابن باجة: هامش النفس ص ٦٩ وانظر أيضًا د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو ص ١٤٣.

٦٩ - د. أبو ريان. تاريخ الفكر الفلسفى جـ٢ ص٧٠ - ص٧٣.

٧٠ - ابن باجة: هامش النفس ص٦٢.

٧١ - ابن باجة: النفس ص ٢٠.

٧٢ - ابن باجة: قول يتلو رسالة الوداع ص ١٤٧.

٧٣ - "والمادة والصورة إذا كانا جوهرين. فهما جوهران ناقصان، لأن الجوهر الناقص هو الذى لا يفسر وحده جميع خصائص الجسم ولا تحدث جميع الأفعال المعهودة منه. إنهما متحدتان اتحادًا جوهريًا يكمل إحداهما بالأخرى فتتقومان جوهرًا تامًا واحدًا كما يقول ابن رشد".

يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة ص ص ١٧، ١٨.

٧٤ - تعليق ابن الصائغ على كتاب ايساغوجى للفارابى (مطوطة مصورة) ص٢٤.

٧٥ - ابن باجة: النفس ص ٨١.

٧٦ - يوسف كرم الطبيعة وما بعد الطبيعة ص ص ٢١،٢٢.

٧٧ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٩٨.

٧٨ - ابن باجة: هامش النفس ص ٢٤، أيضًا: د. أبو ريان: تاريخ الفكر ص٧٠.

٧٩ - ابن باجة هامش النفس ص ٣٢ (لم يفصل ابن باجة القول فى علل الموجودات. ولكننا وجدنا أنه يتابع أرسطو فى رأيه فيذكر أن العلل أربعة ويحدد أسماءها وأعمالها فآثرنا عرض رأى أرسطو حتى يكتمل لدينا المعنى خاصة من وجهة النظر الطبيعية).

٨٠ - أرسطوطاليس: الطبيعة. المقالة الثانية الفصل الثالث ص١٠١. تحقيق د. عبد الرحمن بدوى.

٨١ - تعليق ابن الصائغ على كتاب أيساغوجى للفارابى (مخطوطة مصورة ص ٢١.

٨٢ - المرجع السابق ص١٦.

٨٣ - أرسطو طاليس: الطبيعة. الفصل الثالث ص ١٠٢ تحقيق د. عبد الرحمن بدوى.

٨٤ - تعليق ابن الصائغ على كتاب أيساغوجى للفارابى (مخطوطة مصورة) ص ٢١.

٨٥ - ابن باجة: هامش النفس ص ٣٢ز

٨٦ - تعليق ابن الصائغ على كتاب أيساغوجى للفارابى (مخطوطة مصورة) ص١٦.

٨٧ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص١٦٧.

٨٨ - ابن باجة: النفس ٦٣.

٨٩ - يستخدم ابن باجة كلمة ما بالقوة مرادفة لكلمة الممكن ويقول والممكن وما بالقوة واحد بالموضوع اثنان بالقول "النفس ص٤٥".

٩٠ - المرجع السابق ص٤٦.

٩١ - المرجع السابق ص٤٦.

٩٢ - ابن باجة: هامش النفس ص ٦٣، أيضًا النفس ص ٦٣.

٩٣ - ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٩٠.

٩٤ - ابن باجة: النفس ص ٥٣.

٩٥ - المرجع السابق ص٨٥.

٩٦ - المرجع السابق ص ٢٤ - أيضًا ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص٩٠.

٩٧ - ابن باجة: هامش النفس ص ١٩.

٩٨ - المرجع السابق ص ٥٩.

٩٩ - المرجع السابق ص ٢٤.

١٠٠ - الكون والفساد: ص ١٧ "شرح ابن باجة" قارن "أرسطو" الذى يرى أن الهيولي لما كانت بالقوة وفى حالة انفعال فإنه لا يمكن أن تطلق عليه العلية إطلاقًا حقيقيًا وإنما على سبيل التمثيل وحده (د. عبد الرحمن بدوى أرسطو ص١٣٣).

١٠١ - ابن باجة: النفس ص ٢٤.

١٠٢ - د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص١٩٠.

١٠٣ - ابن باجة: هامش النفس ص٤٥.

١٠٤ - المرجع السابق ٤٥.

١٠٥ - تعليق ابن باجة على كتاب أيساغوجى للفارابى (مخطوطة مصورة) ص٢٥.

١٠٦ - ابن باجة: الغاية الإنسانية ص٩٨.

١٠٧ - انظر الفصل الخاص بمؤلفات ابن الصائغ.

(*) وابن باجة كثيرًا ما يستشهد بمؤلف أرسطو فى "السماء والعالم" وقد اعتمدنا فى كتابنا على الأقوال التى ذكرها ابن الصائغ واعتمد عليها من كتاب أرسطو كما أنه يشير إلى مؤلف له فى "الآثار العلوية" ويذكر بعض الأقوال التى وردت فيها واعتمدنا عليها.

١٠٨ - انظر الفصل الخاص بمؤلفات ابن الصائغ.

١٠٩ - وهو شرح لابن الصائغ على كتاب الحيوان لأرسطو، واستند إلى بعض الأقوال التى وردت فيه.

١١٠ - ابن باجة: النفس ص٤٨.

١١١ - المرجع السابق ص٤٨.

١١٢ - المرجع السابق ص٢٣.

١١٣ - المرجع السابق ص ٤٧ - ٤٨.

١١٤ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١١٥.

١١٥ - ابن باجة: النفس: ٧١.

١١٦ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١١٥.

١١٧ - ابن باجة: النفس ص ٤٩.

١١٨ - ابن باجة: هامش النفس ص ٢٣.

١١٩ - المرجع السابق ٧١.

١٢٠ - ابن باجة: النفس ص ٧٢.

١٢١ - المرجع السابق ص ٧٥.

١٢٢ - المرجع السابق ص ٦٨.

١٢٣ - ابن باجة: المرجع السابق ص ٤٧.

١٢٤ - ابن باجة: الكون والفساد ص ٢٤.

١٢٥ - ابن باجة: الكون والفساد ص٢٤.

١٢٦ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١١٥.

١٢٧ - ابن باجة: النفس ص ٤٨.

١٢٨ - تعليق ابن الصائغ على كتاب أيساغوجى للفارابى (مخطوطة مصورة) ص ٢٥. وانظر أيضًا: د. معن زيادة الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة: دراسة فى فلسفة ابن باجة الأندلسى ص ٧٨. (وهو كتاب مضاف حديثا لاستفادة القارئ حيث إنه لم يكن قد طبع بعد عند كتابة هذه الرسالة)

١٢٩ - ابن باجة: هامش النفس ص ١٠٦ وانظر أيضًا يوسف كرم الطبيعة وما بعد الطبيعة ص ٢٦.

١٣٠ - ابن باجة: هامش النفس ص ١٠٦، وانظر أيضًا يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة ص ٢٦.

١٣١ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٢٩.

١٣٢ - تعليق ابن الصائغ على كتاب "بارى أرمنياس" للفارابى (مخطوطة مصورة) ص٤١.

١٣٣ - تعليق ابن باجة على كتاب بارى أرمنياس للفارابى (مخطوطة مصورة ٩ ص ٤١ - ٤٢.

١٣٤ - أرسطو طاليس. الطبيعة مقدمة بارتلمى سانتهلر ص ٢٣ وأيضًا ص ١٦٢.

١٣٥ - ابن باجة: هامش النفس ٦٦.

(*) سبق أن أشرنا فى الفصل الثانى إلى أن ابن الصائغ "أول فيلسوف أندلسى بنى فلسفته الطبيعية على الرياضة والهندسة.

١٣٦ - ابن باجة: فى الغاية الإنسانية ص٩٩.

١٣٧ - ابن باجة: هامش النفس ص٤.

١٣٨ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٢٩.

١٣٩ - ابن باجة: فى الغاية الإنسانية ص ١٠٠.

(*) إن ما نقصده بالحركة التى لا بد وأن يكون لها مبدأ ونهاية إنما هى الحركة الكائنة الفاسدة أى المستقيمة التى لها بداية ونهاية وهى الحركة الخاصة بالكائنات الحية والأسطقسات، إما الحركة الأزلية الدائرية المتصلة فى المكان والزمان فهى الحركة التى ليست لها بداية ولا نهاية وهى حركة السماء الأولى.

١٤٠ - ابن باجة: هامش النفس ص ٥١.

١٤١ - ابن باجة: هامش النفس ص ٥١.

١٤٢ - ابن ابجة: النفس ص ٥٠، ٥١.

وانظر أيضًا: د. معن زيادة: تحقيق شروحات السماع الطبيعى لابن باجة ص ١٧٩ وما بعدها.

١٤٣ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١١٦.

١٤٤ - تعليق ابن باجة على كتاب أيساغوجى للفارابى "مخطوط مصورة" ص ١٤.

١٤٥ - ابن باجة: هامش النفس ص٢٤.

١٤٦ - المرجع السابق ص ٤٦.

١٤٧ - د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو ص ٢٠٢.

أيضًا د. عاطف العراقى الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا هامش ص ٢٠١.

١٤٨ - د "أبو ريان" تاريخ الفكر الفسلفى جـ ٢ ص ص ١٠٦، ١٠٨ وأيضًا د" عبد الرحمن بدوى. أرسطو ص ٩١.

* - المقولات عشر عند أرسطو وهى "الجوهر. الكم. الكيف الإضافة. المكان. الزمان. الوضع. الملك. الفعل. الانفعال" ولكن ابن باجة يغفل مقولة الفعل ولعله - من وجهة نظرنا يوحد بينها وبين مقولة الانفعال فى مقولة "أن ينفعل»

١٤٩ - ابن باجة: النفس ص ٩٢.

١٥٠ - ابن باجة: الكون والفساد ص ١٢.

١٥١ - ابن باجة: هامش النفس ص ٤٦.

١٥٢ - المرجع السابق ص٢١.

١٥٣ - ابن باجة: الكون والفساد ١٣.

١٥٤ - المرجع السابق ص ٣٥.

١٥٥ - ابن باجة: الكون والفساد ص٣٦.

١٥٦ - المرجع السابق ص ٣٨.

١٥٧ - ابن باجة: هامش النفس ص ٢١.

١٥٨ - المرجع السابق ص٤٦.

١٥٩ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١١٦.

١٦٠ - المرجع السابق ص١١٥.

١٦١ - ابن باجة: الكون والفساد ص٧٧.

١٦٢ - المرجع السابق ص ٢٢.

١٦٣ - ابن باجة: النفس ص ٤٦ - ٤٧.

١٦٤ - المرجع السابق ص٤٧.

١٦٥ - ابن باجة: النفس ص ٤٧.

١٦٦ - المرجع السابق ص ٤٧.

١٦٧ - المرجع السابق ص٤٧.

١٦٨ - المرجع السابق ص ٩٠.

١٦٩ - ابن باجة: هامش النفس ص٤٥.

١٧٠ - تعليق ابن الصائغ على كتاب المقولات للفارابى (مخطوطة مصورة) ص ١٠٣.

١٧١ - ابن باجة: النفس ص ١٠٧.

١٧٢ - المرجع السابق ص ١٠٧.

١٧٣ - المرجع السابق ص ١٠٧.

١٧٤ - ابن باجة: الكون والفساد ص ١٧.

١٧٥ - المرجع السابق ص٢٢.

١٧٦ - الفارابى: عيون المسائل ص ٢٥ - ٢٨.

١٧٧ - الطوسى: شرح الإشارات والتنبيهات ص ٢٩٦ من القسم الطبيعى.

١٧٨ - هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ص ٢٣١، ٣٤٣ من الترجمة العربية.

١٧٩ - روزنتال: مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى ص ١٥٧.

١٨٠ - ابن باجة: الكون والفساد ص٤٠. د. وأميرة مطر: الفلسفة اليونانية ص٣١٣ وأيضًا د. عاطف العراقى: النزعة العقلية ص ١٤٥.

١٨١ - ابن رشد تهافت التهافت ص ٥٥.

١٨٢ - ابن باجة: الكون والفساد ص٤٠.

١٨٣ - ابن باجة: النفس ص ٨٨.

١٨٤ - ابن باجة: هامش النفس ص ٨٩.

١٨٥ - ابن باجة: النفس ص ٧٢.

١٨٦ - المرجع السابق ص ٦٨.

١٨٧ - ابن باجة: هامش النفس ص ٤٩.

١٨٨ - د. أميرة مطر: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣١٥.

١٨٩ - ابن باجة: هامش النفس ص ٤٩.

١٩٠ - ابن باجة: النفس ص ٨٤.

١٩١ - ابن باجة: هامش النفس ص ٨٤.

١٩٢ - ابن باجة: الكون والفساد ص ١٥.

١٩٣ - ابن باجة: النفس ص ٢٠ - ٢١.

١٩٤ - ابن باجة: الكون والفساد ص ٤٥.

١٩٥ - المرجع السابق ص ١٥.

١٩٦ - ابن باجة: النفس ص ٨٤.

١٩٧ - المرجع السابق ص ٢١.

١٩٨ - ابن باجة: هامش النفس ص ٤٦

١٩٩ - ابن باجة: الكون والفساد ص ٤٠.

٢٠٠ - المرجع السابق ص٤٥.

٢٠١ - ابن باجة: النفس ص ٨٨.

٢٠٢ - ابن باجة: الكون والفساد ص ١٦ "نلاحظ أن ابن باجة قد جعل الماء يماس الأرض لكن بمعنى التماس التعليمي وهو الذى

يكون بين جسمين نهايتهما معًا ولا يشترط أن تكون احدهما فاعلة والأخرى منفعلة.

٢٠٣ - المرجع السابق ص ص ١٦، ١٧.

٢٠٤ - ابن باجة: الكون والفساد ص ٢٠.

٢٠٥ - المرجع السابق ص ٢١.

٢٠٦ - ابن باجة: النفس ص ٧٢.

٢٠٧ - د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى جـ٢ ص ١١٥.

٢٠٨ - د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ص ٢٦، ٢٧.

٢٠٩ - ابن طفيل: حى بن يقظان ص ص ٩٥، ٩٦.

٢١٠ - ابن باجة: هامش النفس ص ٤٠ أيضًا د. أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان ص ٨٤ وانظر أيضًا: معن زيادة: شروحات السماع الطبيعى ص ٧٤.

٢١١ - ابن باجة: النفس ص ٤٨.

٢١٢ - المرجع السابق ص٤٨.

٢١٣ - ابن باجة: الكون والفساد ص ٢٧.

٢١٤ - ابن باجة: فى الغاية الإنسانية ص ١٠٤.

٢١٥ - ابن باجة: النفس ص ٢٦.

٢١٦ - المرجع السابق ص ٥٣ - ٥٤.

٢١٧ - المرجع السابق ص٦٦.

٢١٨ - ابن باجة: النفس ص ٢٦.

٢١٩ - ابن باجة: هامش النفس ص ٢٧.

٢٢٠ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤٦.

٢٢١ - تعليق ابن الصائغ على كتاب الفارابى (أيساغوجى) مخطوطة مصورة ص١٦.

٢٢٢ - المرجع السابق

٢٢٣ - تعليق ابن الصائغ على كتاب الفارابى (أيساغوجى) مخطوطة مصورة ص ١٣ - ١٤.

٢٢٤ - ابن باجة: النفس ض ص ٥٠، ٥٣.

٢٢٥ - المرجع السابق ص ٦٠.

٢٢٦ - د. على سامى النشار: الأصول الأفلاطونية جـ ١ ص ٢٦٨.

٢٢٧ - ابن باجة: النفس ص ٢٩.

٢٢٨ - المرجع السابق ص ٢٨.

٢٢٩ - المرجع السابق ص ٣٧.

٢٣٠ - المرجع السابق ص ٣٧.

٢٣١ - د. الأهوانى: النفس لأرسطوطاليس ص ٣.

٢٣٢ - ابن باجة: النفس ص ٣٨.

وانظر يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة ص ٤٤.

وايضًا د. الأهوانى: النفس لأرسطوطاليس ص ٦.

٢٣٣ - د. عاطف العراقى مذهب فلاسفة المشرق ص ١٤٣.

٢٣٤ - د. الأهوانى: النفس لأرسطوطاليس ص٣.

٢٣٥ - ابن باجة: النفس ص ٢٩.

٢٣٦ - المرج السابق ص ٣٠

٢٣٧ - المرج السابق ص ٣٠.

٢٣٨ - المرجع السابق ص ٣٦.

٢٣٩ - ابن باجة: النفس ص ٢٨.

انظر د. الأهوانى: النفس لأرسطوطاليس ص ٤٢، ٤٣.

٢٤٠ - ابن باجة: هامش النفس ٢٨.

٢٤١ - يرى ابن باجة أن الكمال الاول هو الذى عند وجوده يستعد الجسم لقبول الصورة من غير أن يتغير بالذات ولا بالعرض (هامش النفس ص٢٨).

٢٤٢ - هامش النفس ص ٢٨.

٢٤٣ - ابن باجة: النفس ص ٢٠.

٢٤٤ - المرجع السابق ص ١٩، ٢٠.

٢٤٥ - الأهوانى كتاب النفس لأرسطوطاليس ص ٤٨.

٢٤٦ - ابن باجة: النفس ص ٣٤.

٢٤٧ - المرجع السابق ص ٣٨.

٢٤٨ - ابن باجة: هامش النفس ص ٣٣ أيضًا د. على عبدالمعطى - ديموقريطس ص ٦٧ - ٦٨.

٢٤٩ - د. أميرة مطر. الفلسفة عند اليونان ص ١١٢.

٢٥٠ - يعد هيرقـليطس من الفلاسفة الذين قـالوا بان النفس نار أثيرية وأنها فى تغـير مستـمر، أما ديوچين وأنكسـيمانس فقـد قالوا بأن النفس هى الهواء وهى تعرف وتحرك وإما كريتيل فقد قال أن النفس دم اعتـقاداً منه بان الإحـساس أخص صفـاتها وأن هذا الإحـساس مـرده إلى الـدم. د. الأهوانى: النفس لأرسطـوطاليس ص ١٤ - ١٦.

٢٥١ - ابن باجة: النفس ص ٣٩ - ٤٠.

٢٥٢ - ابن باجة: هامش النفس ص ٤١.

٢٥٣ - ابن باجة: هامش النفس ص ٤١.

وانظر د. الأهوانى كـتاب الـنفس لأرسطو طاليس ص ١٣، وأيضًا د. على سامى النشار: الاصول الأفلاطونية جـ١ ص١٩٩ - ١٩٢.

٢٥٤ - ابن باجة: النفس ص ٣٤.

٢٥٥ - ابن باجة: قول يتلو رسالة الوادع ص ١٤٧.

٢٥٦ - ابن باجة: النفس ص ٧٨.

٢٥٧ - المرجع السابق ص ٧٠ - ٧١.

٢٥٨ - مجلة الأندلس رسالة النبات العدد ٤ ص ١٢.

٢٥٩ - المرجع السابق ٤ ص ١٧ وأيضًا هامش النفس ص٥١.

٢٦٠ - ابن باجـــة: رســالة الـوداع: ص ص ١٤٨، ١٤٩ قـــارن د. الأهوانى: كتاب النفس لأرسطوطاليس ص ٤٩، ٥٠.

٢٦١ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١١٦.

٢٦٢ - ابن باجة: قول يتلو رسالة الوداع ص ص ١٤٩، ١٥٠.

٢٦٣ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤٦.

٢٦٤ - مجلة الأندلس رسالة النبات العدد ٤ص ١٢.

٢٦٥ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٩٦.

٢٦٦ - المرجع السابق ص ٤٥.

٢٦٧ - ابن باجة: النفس ص ٤٢ أيضًا د. الأهوانى النفس لأرسطو طاليس ص ٥٣.

٢٦٨ - المرجع السابق ص ٢٩.

٢٦٩ - ابن باجة: هامش النفس ص ٤٩.

٢٧٠ - ابن باجة قول يتلو رسالة الوداع ص ١٤٩.

٢٧١ - ابن باجة النفس ص ٥٠.

٢٧٢ - المرجع السابق ص ٥٣. وأيضًا قارن: د. الأهوانى. النفس لأرسطوطاليس ص٥٨.

٢٧٣ - ابن باجة: هامش النفس ص ٥٤.

٢٧٤ - ابن باجة: النفس ص ٥٦.

٢٧٥ - المرجع السابق ص٥٦.

٢٧٦ - المرجع السابق ص ٥٦.

قارن د. الأهوانى: النفس لأرسطو طاليس ص ٥٨.

٢٧٧ - ابن باجة: هامش النفس ص ٥٨.

٢٧٨ - ابن باجة: قول يتلو رسالة الوداع ص ١٤٩.\

(*) لقد آثرنا أن نوجز القول فى القوى المدركة الخارجية والداخلية عند الحديث عن قوى النفس على أن نفصلها فى نظرية المعرفة حيث تمثل هذه القوى مصادر المعرفة الحسية الداخلية والخارجية.

٢٧٩ - ابن باجة: هامش النفس ص ١٠١.

٢٨٠ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٥٩.

281 - M.S.H. Al M`assume. Islamic Culture Vol35p.46.

وأيضًا قارن "ابن رشد" الذى يقول "إن القوة التى بها ينزع الحيوان إلى الملائم ويفر عن المؤذى وذلك من أمرها بين بنفسه، وهذا النزوع إن كان إلى الملذ سمى شوقًا وإن كان إلى الانتقام سمى غضبًا وإن كان عن روية وفكر سمى اختيارًا وإرادة " د.الأهوانى": تلخيص كتاب النفس ص ٩٧ - ٩٨.

٢٨٢ - ابن باجة: هامش النفس ص ١٠١، وأيضًا المرجع السابق.

283 - M.S.H. Al M`as ume, Islamic Culture Vol 35.p .48.

٢٨٤ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٢٥.

٢٨٥ - المرجع السابق ص ١٣٢.

٢٨٦ - ابن باجة: فى الغاية الإنسانية ص ١٠٠.

٢٨٧ - ابن باجة: النفس ص ٧٨.

٢٨٨ - المرجع السابق ص ٨٧.

289 - M.S.H. Al M`as ume, Islamic Culture Vol 35.p .45.

٢٩٠ - ابن العبرى: مقالة مختصرة فى النفس البشرية نشرة "الآباء اليسوعيون" ص ٧٧ - ٧٨.

٢٩١ - د. عاطف العراقى. مذاهب فلاسفة المشرق ص ١٧٢.

٢٩٢ - ابن باجة: النفس ص ٣٦.

٢٩٣ - د. عاطف العراقى. مذاهب فلاسفة المشرق ص ١٧٥.

٢٩٤ - د. مدكور. فى الفلسفة الإسلامية ص١٤٣.

٢٩٥ - ابن باجة: هامش النفس ص٢٧.

٢٩٦ - المرجع السابق ص ٢٧.

٢٩٧ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٢٥.

٢٩٨ - ابن باجة: النفس ص ١٤٨، وهامش ص ١٤٨.

٢٩٩ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٥٧ - ١٥٨.

٣٠٠ - د. عاطف العراقى مذاهب فلاسفة المشرق ص ص ١٧٢، ١٧٤.

٣٠١ - د. محمود قاسم فى النفس والعقل ص ص ٨١، ٨٢,

٣٠٢ - المرجع السابق ص ٨١.

٣٠٣ - د. على سامى النشار، قراءات فى الفلسفة ص ٤٩٢.

٣٠٤ - د. عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق ص ١٧٢ وأيضًا د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية ص ١٤٥.

٣٠٥ - د. الأهوانى: كتاب النفس لأرسطوطاليس ص ٣٧.

٣٠٦ - أفلاطون الجمهورية تحقيق د. فؤاد زكريا ص ٤٤٣. أيضًا د. على سامى النشار: الأصول الأفلاطونية "فيدون" جـ١ ص١٩٢.

٣٠٧ - د. أبو ريان. تاريخ الفكر الفلسفى جـ ٢ ص ١٣٤.

٣٠٨ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٥٧ - ١٥٨.

٣٠٩ - د. عثمان نجاتي: الإدراك الحسى عند ابن سينا ص ص ٣٩، ٤٠.

٣١٠ - سعيد زايد الفارابى ص ص ٤٤، ٤٥.

٣١١ - دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٧١ الترجمة العربية.

٣١٢ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٧٧.

٣١٣ - ابن باجة: قول يتلو رسالة الوداع ص ١٥٢.

٣١٤ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٢.

٣١٥ - المرجع السابق ص ١٦٢.

٣١٦ - د. التفتازانى ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ص ٣٧٣، ٣٧٤.

٣١٧ - ابن سينا رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص ٤١.

٣١٨ - د. عاطف العراقى مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٣٧.

٣١٩ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ص ٢٥٧، ١٥٨.

٣٢٠ - المرجع السابق ص ص ١٦١، ١٦٢.

٣٢١ - ابو البركات البغدادى المعتبر فى الحكمة جـ ١ ص ص ٣٧٩، ٣٨٠.

٣٢٢ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٢.

٣٢٣ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١١٥.

٣٢٤ - ابن باجة: هامش النفس ص ٦٢.

٣٢٥ - المرجع السابق ص ٢٧.

٣٢٦ - د. الأهوانى: كتاب النفس لأرسطوطاليس ص ١٢٣.

٣٢٧ - ابن باجة: هامش النفس ص ص ٢٧، ٥٤.

٣٢٨ - المرجع السابق ص ٢٧.

* * *

الباب الثالث

نظرية المعرفة

ويتضمن ثلاث فصول:

الفصل الأول: الإدراك الحسى.

الفصل الثانى: الإدراك العقلى.

الفصل الثالث: مشكلة الاتصال.

الفصل الأول

الإدراك الحسى

ويتضمن:

تمهيد - المقصود بالمعرفة الحسية.

قوى الحس الخارجية (البصر - السمع - الشم - الطعم - اللمس) الحس والهيولى - هيولى الجسم وهيولى النفس - طبيعة الإحساسات والإدراكات.

قوى الحس الداخلية (الحس المشترك - التخيل) الفرق بين الإحساسات والخيالات.

الإدراك الحسى

تمهيد

عنى ابن باجة بموضوع المعرفة فى بعض مؤلفاته ورسائله فبين أنواعها المختلفة ورتبها فى درجات حسب قيمتها فى الكشف عن الحقيقة، وقد استطعنا أن نقف من خلال نصوص له تدل دلالة واضحة على أنه من أتباع المذهب الواقعى فى المعرفة. وهو المذهب الذى تبناه أرسطو مناقضًا به موقف أفلاطون المثالى، فإذا كان أفلاطون قد بين أهمية العقل ولم يضع الحس على قدم المساواة معه، بل قلل إلى حد بعيد من شأن الحس فإن أرسطو قد تحدث عن أهمية الحس والعقل كمصادر يقينية للمعرفة[1].

فمصدر المعرفة عند ابن باجة كما هو عند أرسطو الإحساس ولا يمكن أن تصل المعارف إلى النفس إلا عن طريق الحس فهو أول مصادر المعرفة فالمعرفة إذن ليست تذكرًا لما سبق أن عاينته النفس فى عالم عقلى أعلى كما ذكر أفلاطون. وإنما ترجع إلى انفعال الحس بالمحسوس كما يقول أرسطو.

فالحس إذن هو مصدر معرفتنا الأولية، والعالم الخارجى هو موضوع معرفتنا، والوسيلة التى تربطنا بهذا العالم هى الحواس لكن الأمر لا يقف عند هذا الحد، فالإدراك الحسى لا يكفى لإعطائنا صورة كاملة عن الموجودات الخارجية، فالحس وإن كان أول مراتب الإدراك إلا أن المحسوسات أشبه بمادة أولية وهى انطباعات متعددة مختلفة متفاوتة لا بد لها من قوة توحدها وترتبها وتصنفها وتجمع ما بينها من صفات مشتركة فإذا كانت وظيفة الإحساس تمثل الصورة الحسية مجردة عن المادة مع احتفاظها بلواحقها بحيث إن الحس يعاين المحسوس فقط ويشهد بحضوره فإن وظيفة الحس المشترك أن يجمع بين

المدركات الحسية ويقارن بينها ولا يمكن أن نعتبر أن وظيفة الحس المشترك وظيفة منفردة عن الإحساس ولكنها تكون مع الإحساس بيد أن الإحساس يعتبر عملية تمهيدية للمعرفة والحس المشترك عملية تنظيمية لها وبعد أن تنتظم المدركات فى الحس المشترك تأخذ هذه المدركات الحسية فى التجرد من لواحقها المادية شيئًا فشيئًا لكن هذا التجرد لا يتم دفعة واحدة. إذ أن تجريد صورة المحسوس إنما يتم بالتدريج بادئًا بقوة الخيال حيث نجد صورة المدرك الحسى فى الخيال وقد اقتربت كثيراً من حدود المعقول لكننا إذا عزلنا هذه الصورة عن فعل العقل تكون هذه الصورة وهمية وغير معقولة وتظل صور الأشياء ومعانيها فى الخيال بطابعها الجزئى متعلقة بصورة المحسوس. حتى تدخل نطاق المعقول. فإذا انتقل الإدراك من مرحلة الحس إلى مرحلة النظر العقلى نجد أن صورة المدرك الحسى تجرد تمامًا عن المادة ولواحقها فتتحول الصورة المحسوسة إلى صور معقولة فتعقلها النفس مارة بمراتب العقل الأربعة "الهيولانى - بالفعل - المستفاد - الفعال" وكل مرتبة من هذه المراتب تقابلها درجة من درجات المعرفة وما أن تتدرج صور المدركات فى هذه المراحل حتى نجدها تتخذ الصور الكلية بينما تظل صور المحسوسات فى نطاق وضعها الجزئى لكن استمرار هذا التعقل والتجريد لا يتم إلا عن طريق سند خارجى وهو العقل الفعال فمن خصائص هذا العقل أنه يظهر المعقولات ويوضحها للنفس ويمدها بالمعارف الربانية.

فالمعرفة إذن عند ابن باجة متدرجة تبدأ من الحس والمحسوس صاعدة عن طريق العقل إلى معرفة الأمور المفارقة التى لا يتثنى للمرء معرفتها إلا من خلال هذا التدرج والذى تستطيع فيه النفس فى كل مرحلة من مراحل إدراكها أن تتخلص شيئًا فيشيئًا من العلائق المادية.

وإذا كانت نظرية المعـرفة عند ابن باجة مرتبطة بنظرته للعلـم الطبيعى. على أسـاس أن النفس هى الحد المشـترك بين الموضـوعين من حيث إنـها فى العلم الطبـيعى تعد مـبدأ الكائن الحى وهى التى تـعين على دراسة الحـقيـقة الكاملة فيما يـتعلق بالموجودات الطبيعية من حـيث إن هذه الموجودات تنقسم إلى موجودات متـحركة وموجودات غير متـحركة أما المتحركة فهى مـتحركة حركـة أزلية وهذه الحـركة الأزلية لا يمكن أن تكون مـن ذاتها بل لا بد وأن نردها إلى قوة لا تتناهى أو إلى موجود أزلى أى إلى العقل فإذا كان العقل هو مصدر أزلية الموجودات فى عالم الطبيعـة فإنه أيضًا مصدر الوحدة والكلية فى التصورات.

وإذا كـانت نظرية المعـرفة ترتبـط تمام الارتباط بالجـانب الأخـلاقى فى مذهبه من حيث إنه يقرر أن الفـرد يستطيع أن يصل إلى نهاية المعرفة ويندمج فى العقل الفعـال إذا تخلص من رذائل المجتمع وانفرد بنفسه واسـتخدم قواه العقلية فى تحصـيل أكبر قسط ممكن من الثقافـة والعلم وغلب الناحية الفكرية فى ذاته على الناحـية الحـيوانيـة. وإذن ففى اسـتطاعة الإنسـان أن يصل إلى أسمى مراتب المعـرفة عن طريق النظر وتحصيل المعـرفة إذا كانت نفسـه معدة ومستعدة لاستقبال هذا النوع الخاص من المعارف.

فإنها ترتبط فى مختلف مراحلها - كما أشرنا سابقًا - أيضًا بحديثه عن النفس ووحـدتها وان فـعل المعـرفة أيًا كـان هو فعلـها فـالنفس بما فى ذلك "جزؤها الناطق" هى أساس المعرفة وهى المسـئولة عن المعرفة فهى إذن الخيط الذى يربط الاتجاهات المختلفـة فى المعرفة عند ابن باجة كـما سنفصل ذلك. فإن كانت هناك معرفة عقلية فهناك نفس عاقلة، وإذا كانت هناك معرفة حسية فهناك نفس حيوانية، وإذا كانت هناك معرفة حدسية عقلية فهناك نفس متطهرة خالصة من علائق البدن.

فنظرية ابن باجة إذن فى المعرفة ليست نوعًا من التصوف العقلى بقدر ما هى نظرية لتجريد المعانى الكلية(٢) ومحاولة الاتصال بالعالم العلوى عن طريق الفضائل والأعمال الخلقية التى ترمى إلى سيادة النفس العاقلة واستيلائها على النفس الحيوانية سواء كان مشتركًا مع المجتمع أو منعزلاً عنه لكن هذا لا يدعونا إلى القول بأن ابن باجة كان من أنصار الدعوة للتصوف الذى كان منتشرًا فى ذلك الوقت الذى وجد فيه. بل على العكس. كان رأى ابن باجة ونظريته فى الاتصال عن طريق العقل على الطرف المناقض لراى الغزالى الذى قرر فيه أن العقل ضعيف وغير موثوق به وأن جميع العلوم والثقافات البشرية عبث لأنها لا توصل إلى أية حقيقة من الحقائق وأن الوسيلة المثلى لتحقيق المعرفة الصحيحة هى الزهد والتنسك والخلوة والعزلة أى الاعتماد على حديث القلب والروح والإلهام.

ولقد كان موقف الغزالى هذا هدفًا لسهام نقد ابن باجة فهاجمه مهاجمة عنيفة فى "رسالة الوداع" ورماه بأنه سلك فى كتابه "المنقذ من الضلال "سبيلاً" خيالية سخيفة فضل وأضل كل من انساقوا وراءه فى هذا السراب الذى أوهمه أن التصوف قد فتح أمامه باب العلم الحقيقى ورأى فيه حقائق سماوية وأحس عند رؤيتها بسعادة لا توصف.

وهكذا نجد أن ابن باجة قد طبع الفلسفة العربية فى المغرب خاصة نظرية المعرفة بطابع عقلى جديد يختلف تمامًا الاختلاف - كما ذكرنا - عن الطابع الذى كان الغزالى قد طبعها به فى المشرق(٣).

ولقد كان ابن باجة أمينًا فى متابعة هذا الطريق الجديد ولذلك نجد أن مذهبه الفلسفى يمثل مذهبًا عقليًا بعيدًا إلى حد ما عن إدخال الدين فى المسائل الفلسفية ولذلك فلم يتخبط ويتعثر فى محاولة التوفيق بين التراث

الفلسفى الذى استهواه من قبل، وبين عقيدته الدينية التى اعتنقها فجاءت فلسفته معبرة عن نزعه عقلية بعيدة كل البعد عن المشاكل العقائدية.

١ - المقصود بالمعرفة الحسية:

يعتبر ابن باجة المعرفة الحسية هى أول درجة من درجات المعرفة فإذا كانت وظيفة العقل الأساسية إدراك المعقولات. فإن وظيفة الحس هى إدراك المحسوسات. فالحس هو أول إدراك مقترن بالجسم(٤).

وإذا كان ابن باجة قد عرف الإحساس بأنه إدراك المحسوسات فإن هذا التعريف يعتبر تعريفًا عامًا للإحساس من حيث نتيجته وغايته، ولذلك نجده يعرف كل قوة من قوى الحس بما يشير إلى الوظيفة الأساسية التى تقوم بها حتى تتلاشى صعوبة تفسير القول بقبول صور المحسوسات، إذ كيف تكون المحسوسات كيفيات تحس، وفى نفس الوقت تكون صورة مدركة(٥).

وقد عرفه ابن باجة بأنه صورة روحانية يدرك بها الحيوان ذلك الجسم فلا يخلو الحيوان من معرفة وهو وإن كان قد وصفه بأنه صورة روحانية إلا أنه وضعه فى المرتبة الأولى من الروحانية وذلك لأنه إدراك بخلاف الصورة الغاذية والمنمية التى لا تدرك فكأن هذه الروحانية تبدأ مع الحيوان ولذلك فلا تنسب للنبات معرفة أصلا(٦). لكن هذا الإدراك الحسى لا يتم إلا إذا كان هناك "موضوع مدرك" وهو "المحسوسات".

هذه المحسوسات كما يقول ابن باجة هى "أعراض فى أجسام هيولانية وهى التى تخص بالأجسام الطبيعية أو صور الأجسام الطبعية والأعراض الطبيعية إما خاصة بالأجسام الطبيعية كالحر والبرد واللين وإما مشتركة للأجسام الطبيعية والصناعية إلا أنها للصناعية متأخرة وللطبيعية متقدمة فالمحسوسات إذن هى صور فى أجسام طبيعية وأن الأعراض تجرى مجرى

الصورة وهذه كلها صور هيولانية ليس لصور واحد منها شيء من الانتزاع "(٧).

لكن لا يقتصر الأمر فى عملية الإدراك الحسى على وجود "الموضوع المدرك" بل لا بد من وجود النفس أو العضو البدنى الذى هو واسطة الإدراك وعن طريقه تنتقل صورة العالم الخارجى أو المدرك إلينا. هذا العضور البدنى الذى يتلقى الصورة المحسوسة وينقلها إلى النفس هو الواسطة بين الموضوع الخارجى وبين النفس ومجموع هذه الأعضاء هو ما يسميها ابن باجة الحواس. وكل عضو من أعضاء البدن يسمى "حاس" وعلى ذلك "فالقوة الحاسة هى الاستعداد الذى فى الحاسة الذى يصير معنى ذلك المدرك "(٨).

وهكذا فالنفس من أجل إدراك العالم الخارجى تستعين على ذلك بقواها المنتشرة فى سائر البدن حيث تصب هذه القوى إحساساتها وانفعالاتها فى مجرى النفس لأن فعل الإدراك إنما يتم لانفعال قوى الحس بالمحسوس فتدرك النفس بذلك سائر المحسوسات الخارجية "فالحس بالجملة هو قوة لجسم ينفعل عن المحسوس يقترن بكماله كمال القوة النفسانية التى هى فيه"(٩).

معنى ذلك أن فى المحسوس قوة وأن فى الحاسة قوة وأن القوتين متوازيتان وأن توازيهما إنما ينشأ من فعل مشترك هو الإحساس. فلو لم يكن المحسوس مثيراً لما انفعل الحاس به. فالصلة إذن بين الحساسية والمحسوس هى صلة تعد فى هذه الحالة يكون الإحساس فى الحساسية كالحركة فى المتحرك «فالمحرك هو المحسوس والمتحرك هو الحاسة. أما أن المحسوس هو المحرك فهو ظاهر بنفسه لأنه هو الذى يثير الحاسة فتتحرك إلى الإحساس وإدراك المحسوس»(١٠).

ومن هنا نجد ابن باجة يعارض "جالينوس" الذى يضع أن المحرك المتحرك يتحرك إلى المحرك وهو المحسوس وينفى ابن باجة أن الحس يحرك

المحسوس ويتابع "أرسطو" الذى يضع أن المحرك هو المحسوس وهو الذى يتحرك نحو ما إلى المتحرك لأن المحرك يجب أن يكون بالفعل(١١).

وهكذا نجد أن الإحساس عند ابن باجة كما هو عند أرسطو وابن سينا له خاصيتان: انفعال ناتج من تأثير المحسوسات فى الحس وإدراك صور المحسوسات الخارجية(١٢).

٢ - قوى الحس ووظيفتها (الحواس والإدراك الحسى)

وإذا كان ابن باجة لم يتبع نهج الفارابى أو يسير على منوال ابن سينا فى وصفهم الحواس بأنها ظاهرة أو باطنة إلا أننا آثرنا فى عرضنا للحواس المختلفة أن نفرق بين قوى الحس الخارجية وقوى الحس الداخلية حتى يمكننا التمييز بين الإدراك الحسى الظاهر، والإدراك الحسى الباطن.

فنحن فى بداية إدراكنا للعالم إنما نصادف مجموعات من الأشياء أو الموجودات الجزئية المحددة المتشخصة التى تمثل مكونات هذا العالم. "ومن خصائص الإدراكات أنها لا بد وأن تكون فى موضوع لأنها لو لم تكن فى موضوع لما كانت كافية"(١٣).

هذه الصورة الحسية الجزئية يمكننا إدراكها عن طريق الحس وليس العقل. لأن من خصائص العقل أن يدرك الكليات لا الجزئيات. ولا يمكننا أن ندرك مختلف الجزئيات بكل الحواس وإنما لكل عضو موضوعه الخاص به والذى عن طريقه تنتقل إلينا حقائق الأشياء الخارجية ولما كان كل عضو حاس له وظيفة محددة معنية لا يتعداها إلى غيرها كما يقول ابن باجة "وكذلك من الأمور المعترف بها أن لا يحس أى نوع من الحس بأى عضو اتفق فإن الحيوان لا يبصر بفمه ولا يذوق بعينيه"(١٤). وجب أن تكون الإحساسات متعددة، بتعدد آلاتها أو مصادرها وكذلك الحركات المؤدية إليها كثيرة" ولما كان ليس

كل قوة تحرك كل جسم وكانت الحركات كثيرة كانت الحواس كثيرة معادة للحركات»[١٥].

ولكن القول بقوى نفسية مختلفة يصدر عن كل قوة منها فعل خاص يؤدى وظيفة معينة قد يعتقد منه البعض أن ذلك يؤدى إلى انفصال الوظائف النفسية بعضها عن بعض[١٦] ولكن ابن باجة لا يقول بانفصال الوظائف النفسية بل على العكس يثبت بأدلة واضحة وحدة النفس وأنها لا تنقسم بانقسام وظائف قواها المختلفة[١٧].

وإذا كنا قد ميزنا فى النفس بين قوى تدرك الجزئيات وهى قوى (الحس) وقوى تدرك الكليات وهى العقل فإننا نميز فى قوى الحس بين قوى خارجية وقوى داخلية فقوى الحس الخارجية هى: البصر - السمع - الشم - الطعم - اللمس.

أما قوى الحس الداخلية فهى: الحس المشترك - التخيل - الذاكرة:

قوى الحس الخارجية:

ولنتحدث عن قوى الحس الخارجية مبتدئين بقوة البصر حيث إن ابن باجة يتابع أرسطو فى ترتيبه لقوى الحس من الأكثر تعقيداً إلى الأبسط.

أ - البصر:

عرف ابن باجة قوة البصر بأنها استكمال أول للعين والنفس تسمى النفس الباصرة إذا تم فعل الإبصار، وهذا هو اسمها من حيث هى بالكمال الأخير[١٨].

ويرى ابن باجة أن المحسوس الأول للبصر هو اللون، ولذلك لا يدركه إلا البصر، فالنفس الباصرة هى القوة الموجودة فى العين التى تدرك بها اللون وهى فى الرطوبة الجليدية[١٩].

ولكن اللون لا يمكن إدراكه كما يقول ابن باجة إلا بتوسط الهواء ولذلك لو وضع اللون على البصر لما أدركه ولا يمكن للهواء أن يخدم البصر فى إدراكه إلا مع الضوء إما لأن الألوان فى الظلام بالقوة ولا وجود لها أو لأن الهواء إنما يقبل الألوان بالبصر الذى تكون فيه[٢٠].

ولكن كيف يحدث الإبصار؟

يرى ابن باجة أن اللون يحرك الوسط الشفاف، وهذا بدوره يحرك العين فيحدث الإبصار فالعين لا تنفعل عن اللون أو الضوء مباشرة وإنما تنفعل عن الوسط وذلك لأننا إذا وضعنا الشىء الملون ملاصقًا لعضو البصر فإننا لا نراه إذ أن اللون يحرك الوسط الشفاف "الهواء مثلاً" وهذا الوسط الشفاف المتصل" بين المرئى والعين" يحرك بدوره عضو الحس لكن الهواء بمفرده لا يمكن البصر من الإدراك بل لا بد من وجود الضوء أيضًا وذلك لأن الألوان فى الظلام بالقوة لا وجود لها. وأن الهواء يقبل الألوان بالبصر الذى تكون فيه، أما القول بأن اللون فى الظلام لا وجود له فذلك بين عند تأمل الألوان فى الظل وفى الشمس وفى الحال التى تعرض للنبات عند مرور السحاب عليه حايله بينه وبين الشمس، فإن الوانها تختلف اختلافًا شديداً"[٢١].

ب - السمع:

والقوة السامعة هى استكمال حاسة السمع وفعلها إدراك الأثر الحادث فى الهواء عن تصادم جسمين متقاومين، وهذه الحال هى التى يكون بها لاشئ مسموعًا وإحساسها هو سمع، ذلك أن كل الأجسام المحدثة للصوت أما صلبة وإما رطبة فإن كانت صلبة فإذا قرعها قارع حدث عنها صوت وإما إن كانت رطبة فإنه لا يحدث عنها صوت إلا إذا كانت حركة القارع إلى المقروع أسرع من انخراق ذلك الرطب فتقاومه فيتحرك ويندفع منه إلى جميع الجهات التى تلى المكان الذى التقى فيه القارع بالمقروع[٢٢].

ولما كان الحس يلحق معنى المحسوس كان المسع يلحق المعنى الكائن فى الهواء لأن الهواء هو القابل الأول للصوت أى أنه يلحق الجهة التى منها كان الصوت فكأن حدوث الصوت الخارج لا يكفى لسماعه بل لا بد لهذا الصوت من أن ينفذ عبر الهواء إلى الأذن وهذا الصوت يحرك بدوره الهواء الموجود هناك وبحركته تسمع الأذن الصوت وهكذا فالصوت هو الذى يتلقاه الهواء عن الأجسام الرنانة بنقله إلى الأذن كما يقول أرسطو(٢٣).

جـ - الشم:

الشم هو إدراك معنى المشموم وهو قوة مرتبة فى الأنف(٢٣) فموضوع قوة الشم أو المشموم الأول هو الرائحة التى تنبعث عن الأجسام التى يحملها الهواء إلى قوة الشم "فإنه لو وضع ذى الرائحة على الأنف لما أحس حتى يستنشق والرائحة قد يتحرك بها الهواء على بعد من المستنشق بقدر لا يحركه هواء النفس"(٢٥).

هذه الحاسة كما يقول ابن باجة عليها حجاب لا ينفتح فإذا وقع الاستنشاق انفتح ذلك الحجاب فوصل ذو الرائحة إلى الحاسة ولذلك متى أراد الذى يشم غيصا وجود الرائحة لم يتنفس بفمه بل يتنفس فى زمان طويل أو جعل النفس متلبسًا ولما كان الشم هو إدراك معنى المشموم دون الاستناد إلى الطعم ولذلك لا يدرك الشم إلا بالعرض(٢٦). فكأن ابن باجة يذهب إلى أن الشم يميز بين الروائح المختلفة من حيث مقارنتها للطعوم كما أنه يميز بين الروائح من حيث إنها تسبب لذة أو ألم وليس يمكنه أن يميز بين جميع الروائح إلا باستخدام الطعم.

د - الطعم:

لما كان النضح إنما يكون فى المختلط من رطوبة ويبس فإذا أنضجته الحرارة نوعًا من النضح حدث عن ذلك فى ذلك الجسم المعنى الذى يقال له الطعم، ولذلك كان كل ذى طعم ذو رطوبة ما[٢٧]. فهيولى الطعم الرطوبة. والطعم يحرك رطوبة الفم فيقبلها على نحو ما يقبل الهواء اللون وتحرك الرطوبة حاسة الذوق؟ فالرطوبة هى الأساس ويفتقر إليها الطعم:

أولاً فى أن يكون موجوًا، وثانيًا: فى أن يكون محسوسًا "ولذلك جعلت النعنع لتصنع الرطوبة الطبيعية التى بها يكون الذوق"[٢٨].

هـ - المس:

يرى ابن باجة أن هذه القوة (الحاسة) شائعة فى بدن الإنسان وليس لها عضو مخصوص بنا كما هو الحال في سائر الحواس، بل لها قابل محدود بالنوع فى كل حيوان وهو اللحم أو ما يقوم مقامه فيما لا لحم له[٢٩]. واللمس أهم الحواس بالنسبة للحيوان لأنه يلعب دورًا رئيسيًا فى حياته ولولاه لهلك لأنه عن طريق اللمس يحس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والصلب وهذا النوع من الحس يحتاج اللحم أكثر مما يحتاج إليه أى حاسة أخرى وذلك أن الإنسان أحسن لمسا من سائر الحيوان لأن اللحم فيه كثير وليس له شعر ولا ريش ولا فلوس ولا خزف بل له الجلد[٣٠]. والجلد كما نعلم موصل جيد لإحساس اللمس.

ولما كانت قوة اللمس منتشرة فى سائر البدن فقد يظن البعض أنها أصناف كثيرة فتكون قوة اللمس أصنافًا كثيرة ولكن ابن باجة يرى أنها قوة واحدة لها مهام كبرى منها كما ذكرنا إدراك الحار والبارد، الرطب واليابس، واللين والصلب.. إلخ. فقوة اللمس إذن متميزة عن سائر قوى الحس من

حيث إنها تشمل المتضادات الكثيرة بعكس القوى الأخرى التى تحس متضاداً واحداً كالبصر فإنه يدرك البياض والسواد أما السمع فيدرك الحاد والثقيل والذوق الحلو والمر. ولذلك يقول "ابن سينا" أن هذه الحاسة تشبه أن تكون عند قوم لا نوعًا قائمًا بذاته أى حاسة خامسة بل حسًا لقوى أربع إلا أن اجتماعها فى آلة واحدة يوهم تأحدها فى الذات(٣١).

أما كيف يتم إدراك الملموسات فذلك عن طريق انفعال عضو اللمس عن الملموسات الخارجية وهذا الانفعال لا يتم إلا إذا اختلف الملموس عن اللامس من حيث الكيف.

هذه هى قوى الحس الخارجية ويرى ابن باجة أنه لا توجد حاسة أخرى بعد حاسة اللمس لأنه أن وجدت حاسة أخرى فسيكون لها محسوس خاص وذلك المحسوس يجب ضرورة أن يكون محركًا جسمانيًا ولا محرك جسمانى إلا هذه الخمس(٣٢).

ولما كانت وظيفة الحس الظاهر كما ذكرنا هى وظيفة انفعالية حيث يقبل الحس صورة المحسوس وينفعل عنها إلا أن هذا الانفعال ليس انفعالاً ماديًا أى لا تنطبع فيه مادة الشىء فى الحواس لأنه لو حدث ذلك لما انفعلت الحاسة عن غير هذه الصورة فلو لم يكن هناك علاقة فعلية وانفعالية بين المحسوس وعضو الحس لما تنبهت الحواس إلى وجود شىء خارج عنها(٣٣).

فضلاً عن هذا فإن ابن باجة قد ذهب إلى ما ذهب إليه أرسطو وغيره من فلاسفة المسلمين كالفارابى وابن سينا من قبل من أن هذه الحواس الخمس تدرك مدركاتها عن طريق "وسط" يقول ابن باجة " وقد يتشكك على حاسة اللمس منها أن كل حاسة فإنها متحركة عن المحسوس... والمحرك منه قريب ومنه بعيد ومنه بالذات ومنه بالعرض، والبعيد الذى هو المحسوس والقريب

الذى هو الخادم كالهواء للبصر والسمع والشم. والرطوبة للذوق فقد ينبغى أن نطلب هنا مثل ذلك" (٣٤).

ويشير إلى ضرورة وجود الوسط فى حاسة اللمس فيقول "واللمس قد يكون يتوسط أكثر من واسط وإن كان غير طبيعى كما يعرض ذلك إذا غشى بعينيه فإنه قد يدرك الصلب واللين والحار والبارد وكما يحس يتوسط العكار مثلاً غير أنه وإن كان يحس بذلك فلسنا نحس بكل أنواع الملموس فإنا لا نحس بتوسط العكاز لا الحار ولا البارد بل إنما نحس الصلب واللين ونلمس الحار والبارد عندما يغشى الجلد" (٣٥).

وابن باجة يؤكد هنا أننا ندرك جميع الملموسات بغشاء دون أن نشرع بتوسطه "ونلمس الحار والبارد عندما يغشى الجلد وليس إنما يكون الغشاء يخدم بل ينفعل من ذلك ويكون هو المحسوس أولاً" (٣٦).

ومع تأكيد ابن باجة لضرورة وجود الوسط حتى يتم فعل الإدراك إذ بدون الوسط لا يمكن أن يحدث الاتصال بين المحسوسات الخارجية وبين الحواس، وبدون هذا الاتصال لا تنفعل الحواس ولا يحدث الإحساس فإنه يؤكد ضرورة أخرى وهى أن الحس ليس إدراكًا على الدوام فهو قد يكون حسًا بالقوة وقد يكن حسًا بالفعل فحينما يكون الحيوان نائمًا أو مغلق عينيه فإن ذلك يعد حسًا بالقوة أما إذا كان المدرك فى حالة انتباه إلى شىء من الأشياء فيكون حسًا بالفعل وهذا يؤكد أهمية الانتباه فى عملية الإدراك الحسى.

ولكن ما بالقوة لا يظل بالقوة وإنما يحتاج إلى المحرك الذى ينقله من القوة إليى الفعل كما ذكرنا سابقًا وهذا يعنى أن الحس الذى بالقوة سواء كانت بعيدة كقوة الجنين على الحس أو قريبة كحاسة الشم السليمة عندما لا يكون هناك مشموم يشم أو كحال البصر السليم عندما يوجد فى الظلمة يمكن أن يتحول إلى حس بالفعل فالجنين لا يلبث أن ينمو وأن يخرج إلى النور ويحس

تدريجيًا بسائر المؤثرات الخارجية. وكذلك الحاسة السليمة لا تلبث أن تشم أو تبصر عندما يحضر الموضوع الذى يثيرها(٣٧).

الحس والهيولى:

فإذا كان الحس فى فترة من الفترات يكون بالقوة فإن الحاسة هى الاخرى وفى هذه الحالة تكون أشبه بالهيولى لأن الحاسة لها دائمًا قوة الحس والقوة دائمًا الهيولى.

أما الهيولى التى تكون فيها قوة الحس فهى الهيولى الاُلى المشتركة الكائنة الفاسدة التى من خصائصا أنها تقبل صورة بعد خلع صورة وقد تكون الصورة الجديدة نقيض الصورة القديمة هذه الصورة المتضادة التى تطرأ على الهيولى يمكن أن تصبح أعراضًا فى أجسام طبيعية حينما تحسها هذه الأجسام إذ أن جميع المحسوسات ما هى إلى أعراض فى أجسام هيولانية بحيث يمكن للأجسام الطبيعية انتزاع صورها بطريق التجريد لكنها عندما تصبح صورًا فى أجسام طبيعية بعد أن تكون هذه الأجسام قد أحستها فإنها لا يمكن أن تنتزع منها أى صورة(٣٨).

ومما يؤكد أن الصور المحسوسة لا تنتزع بطريق التجريد أن الحس يعد مرتبة من مراتب الصور الروحانية والصور الروحانية لا تتجرد من الأجسام لأنها إن تجردت فسيؤدى ذلك إلى محالات كما يقول ابن باجة " ولو وجدت (أى الصور الروحانية) مفارقة للزم أحد أمرين. أما أن تكون أجسامًا ولذلك تتصل بالأجسام وكونها أجسامًا محال وأيضًا لو كانت موجودة مفارقة للزم من ذلك أيضًا محالات كثيرة وهو وجود أشخاص الأعراض مفارقة لأن هذه الأعراض هى التى تحرك، فيلزم ما يلزم، وهو وجود الأشخاص قبل وجودها "(٣٩).

وهذا يؤكد لنا أن الحس بما أنه مرتبة من مراتب الصور الروحانية فإن استحالة وجود الصور الروحانية مفارقة للأجسام أو فى أجسام يؤدى إلى القول بأن الصور المحسوسة ليست فى أجسام وليست مفارقة للأجسام فهو لا بد وأن تكون فى الهيولى، والهيولى هى الحاسة هنا.

الفرق بين هيولى الجسم وهيولى النفس:

إذا كنا قد أثبتنا أن المحسوسات ليست فى أجسام وليست مفارقة بل هى فى الهيولى بحيث تكون الهيولى فى هذه الحالة هى الحاسة، فهل معنى ذلك أن هيولى قوة الجسم هى نفسها هيولى القوة النفسانية؟؟

فى الواقع لا... "فهناك فروق جوهرية بين الهيوليين ورغم أن ابن باجة يقول "إن قولنا هيولى فى القوة النفسانية وفى قوى الجسم باشتراك"(٤٠) غير أن هذا الاشتراك لا يعنى أنه ليست ثمة فروق بينهما ويمكننا أن نستشهد بما قاله ابن باجة".. فإن الهيولى وجودها فى الأجسام على أنها تتشكل بتلك الصورة، ويصيران شيئًا واحدًا يستفعل الفعل الذى فى طباع ذلك الموجود أن يفعله... وقولنا هنا هيولى إنما نعنى به قبول المعنى وهو الذى يكون به الجسم الذى له مثل هذه القوة حساسًا فإن القوة الهيولانية والقوة التى هى نفس كلاهما يقبلان اللون، واللون فى الهيولى هو صورة وصورة الهيولى شىء واحد لا وجود لذلك اللون محضًا أصلاً واللون فى القوة الحساسة موجود بما يخصه قد فارق هيولاه، وصار شيئًا إليه"(٤١).

ولا شك أن هذا النص يشير صراحة إلى اختلاف هيولى الجسم عن هيولى النفس فإذا كانت الهيولى فى الجسم هى الاستعداد لقبول الصورة دون أن يكون هناك انفصال بين الهيولى والصورة فإن الهيولى فى النفس هى استعدادها لقبول معنى الأثر الذى يتركه المحسوس فى الحس وهذا المعنى ما هو إلا إشارة إلى الشىء الخارجى الذى أدى إلى الإحساس بعد أن فارق

هيولاه ومن هنا يتضح لنا فـارق آخربينهما. فإذا كانت الهـيولى فى الجسم لا تقبل المتـضادين فى مـوضوع واحد ووقت واحـد. فإذن الهيـولى فى النفس تقبلهما يقول ابن باجة" ولذلك لم يمكن أن تقبل الهيولى المتضادين كالبياض والسواد المتغيرين. فإنها لو قبلتهما لكانا فيها متغايرين. ولا تغاير بينهما أصلاً وهما مـتغـايران ذاتًا فإنهـما صورتان فى ذات أحـداهما. وكلتـاهما مـغايرة إحـداهما للأخـرى فلذلك فـلا يمكن وجـودهما إلا إلـى نحوين، إمـا فى موضوعين فإن ذلك ممكن وإما إن كانا فى مـوضوع واحد ففى وقتين من غير أن يجتـمعا مـعًا فى مـوضوع واحد ولما كـانا فى القوة الحـساسة مـوجودين مفارقين، لم يمتنع وجودهما معًا، وإنما يستحيل وجودهما فى موضوع واحد معًا(٤٢).

وهنا يتضح لنا فارقًا آخر بين الهيـوليين، من حيث قبول المتضادين وهو فارق جـوهرى بين الصورة والمعنى، فالأسـود والأبيض لا يمكن أن يجتمـعا معًا فى هيولى جـسم من الأجسام لان بينهما تضادًا ذاتيًا يمنع وجـودهما معًا فى حين أن هيـولى النفس يمكنها أن تـقبل المتضـادين وتجعلهـما تحت جنس واحد هو اللون.

لكن هذا القول لا يمنع وجود حالة وسطى بين الصورة الهيولانية وبين المعنى النفسى ولكن هذه الحالة مقتصرة على اللون الخاص بحاسة البصر حيث نجد الهواء يقارب المعنى فى تقبله المتضادين بنحو متوسط(٤٣).

وأخيرًا فإننا نجد أن الفارق الجوهرى بينهما يكمن فى قابلية الانفراد عن المادة بالإضافة إلى المعنين وعدم قابليـة انفراده عن المادة بالإضافة إلى الصورة يقول ابن باجـة" إن الصورة تصيـر مع الهيـولى شيئًـا واحدًا ولا يكون هناك مغايرة، ومعنى المدرك هو صورة منفردة عن المادة، فالمعنى هو الصورة المنفردة عن المادة"(٤٤).

لكن قبول النفس معنى ما لا يعنى أن النفس تكون منفعلة فى هذا القبول بل هى فاعلة تنقل ما بالقوة إلى الفعل لان النفس ذاتها هى معنى بالقوة، لا يلبث أن يصبح معنى بالفعل "فقبول قوة النفس معنى يجب أن يكون قبولاً له وهو معنى فالقابل هو معنى ما بالقوة وكذلك ليس إدراك النفس انفعالاً بوجه"(٤٥).

وهذا يدل دلالة واضحة على أن الحركة الفاعلة التى ينتقل فيها المعنى من القوة إلى الفعل فى إدراك النفس تتم دون أن يكون هذا المعنى شيئًا يأتى من خارج النفس بل أن حركة الإدراك شبيهة بحركة التكون خاصة فيما يضربه لنا ابن باجة من أمثلة ليوضح بها فكرته ومنها مثال "الحر وحالتى وجوده ناقصًا فى الجسم وفى النفس فيقول "إن الحار بالقوة إذا صار بالفعل فلم يقبل معنى الكاين فى المحرك وإما قبل حرًا آخر فصار حارًا آخر شبيهًا بالأول والنسبة بين الحر الموجود أحداهما إلى الآخر بوجه وإنما النسبة التى بينهما هى أن صورتهما إذا تجردت كانت واحدة بالعدد والمغايرة التى بين صورتيهما الشخصية إن جاز أن يقال لشخص الحر صورة فإنه لا تغاير بينهما وبين الهيولى عندما يكون شحصًا. . ولذلك حر أحدهما ليس معنى (حر) أن يكون مع الهيولى فيكون شخص (الحر) يعنيه فى النفس"(٤٦).

وهو يعنى هنا أن الحر بما هو معنى فهو يوجد فى النفس وأما بما هو شخص فهو يوجد فى الهيولى وإذا كان الإحساس إشارة فإنه ليس شيئًا آخر سوى المعنى المشار به إلى المحسوس أى أن الحر الذى فى النفس هو إشارة إلى الحر الذى فى الهيولى.

هذا الاختلاف بين عالم الأجسام الهيولانية وعالم القوة النفسية لا يعنى أن هناك انفصالاً بين العالمين بل إنهما متصلان "متلاحمان بحيث يكون أحدهما ضمانًا لوجود الآخر ولهذا يقول ابن باجة "ولما كان معنى الشىء هو

الشىء وكان معنى الشىء هو ما وجوده بالفعل. ولذلك إذا حصل عندنا معنى شخص ما، كان عندنا أن ذلك الشخص قد أدركناه بتلك القوى التى هى لنا. وبذلك يكون الإدراك الحسى هو إدراك شىء من الأشياء وحصول المعنى دليل على وجود الشىء الذى هو معنى له(٤٧).

معنى ذلك أن الإحساس ليس تقبلاً صرفًا أى أن النفس فى حالة الإدراك الحسى ليست سلبية بل هى إيجابية بمعنى أن النفس فى حالة الإدراك الحسى تقوم بفعل الإدراك وهذا الفعل شىء زائد على انطباع صورة المحسوس فى النفس فحينما يتصل الإحساس بموضوع الحس أو المحسوس ينتقل الإحساس من حالة القوة إلى حالة الفعل كما ذكرنا. وهنا أيضًا ينتقل الإحساس من حالة المدرك الحسى على اعتبار أن الأحساس والمدرك الحسى شىء واحد أعنى أن إدراك الصوت والصورة شىء واحد وهذا هو معنى قول ابن باجة "ولما كان معنى الشىء هو الشىء.." ومعنى قوله أيضًا كما سنتحدث عنه بالتفصيل فى الإدراك العقلى" أن العقل بالفعل هو المعقول بالفعل"(٤٠).

وإذا كان المحسوس له حركة إلى الهيولى التى تحسه (المماسه) فإن له أيضًا حركة مضاده لهذه الحركة فهو يتحرك إلى الهيولى التى هى من نوع هيولاه (هيولى الجسم) أيضًا(٤٩) وهو بالحركة الأولى ينتهى إلى الإدراك وبالحركة الثانية ينتهى إلى التكون فكأن هناك توازيًا بين حركة الفكر وبين حركة الوجود.

طبيعة الإحساسات والإدراكات(٥٠):

يرى ابن باجة أن الإحساسات والإدراكات لا بد وأن تكون حادثة لأنها إن لم تكون حادثة فهى أزلية وإن كانت أزلية لزم من ذلك عدة محالات. منها أن يكون "زيد" قبل "زيد" وهذا الحار قبل هذا الحار، ولزم أيضًا أن

تكون متحركة فى المكان إلى غير ذلك من المحالات اللازمة يقول ابن باجة بصدد كل من الإحساسات والإدراكات، "فبين أن الإحساس حادث، وكل حادث فهو بالقوة قبل أن يحدث"(٥١) ويقول "وظاهر أن الإدراكات الحاصلة من الموجودات الهيولانية حادثة"(٥٢).

بيد أن كل حادث فهو ممكن وجوده قبل أن يوجد والإمكان والقوة متلازمان كما مر بنا ولذلك لا بد للقوة من أن تكون فى هيولاها بالضرورة وأن تكون الهيولى مستعدة لتقبل الوجود وهذا يعنى أنه بما أن الإحساسات والإدراكات حادثة فلابد وأن تكون موجودة بالقوة فى الحاسة قبل أن تصبح إحساسات وإدراكات بالفعل. وهنا لا بد لنا من أن نستبعد معنى الجسمانية ونبقى معنى الروحانية، إذ أن الهيولى وهى الحاسة لا تصير مع الإحساس والإدراك جسمًا فالجسم إنما يكون متى كانت الصورة غير مغايرة أصلاً أى متى كانت موجودة غير مجردة(٥٣).

ويربط ابن باجة بين كون الإحساسات والإدراكات حادثة وبين ضرورة وجودها فى الهيولى فيقول إنه لا بد لها من أن تكون فى موضوع لأنها إن لم تكون فى موضوع لما كانت موجودة أصلاً وبالتالى لم تكن حادثة فالموضوع ضرورى لكونها ولا يمكن أن تكون من دونه بل إنها والموضوع شىء واحد كما ذكرنا وهذا التوحيد بين الإحساسات والموضوع هو الذى يعطى الإدراك أو الإحساس صفة التشخيص(٥٤).

٢ - قوى الحس الداخلية (الباطن):

لما كانت الحواس الخارجية تنقل لنا صوراً وانطباعات عن العالم الخارجي متناثرة متفرقة لا معنى لها ولا قيمة. اقتضى الأمر وجود قوة تجمعها وترتبها وتصنفها وتميزها.

فإذا كانت هذه الحواس قد أحست العالم الخارجي إلا أنها لم تدركه ولم تستطع أن تحكم على هذه المدركات إذ كيف يتسنى لنا أن نحكم على مجموعة من المدركات الجزئية أدركت بمجموعة من الحواس بحيث كانت كل حاسة تدرك محسوسها الخاص بها؟؟ لا بد إذن من القول بان ثمة قوة أخرى يكون من شأنها القيام بهذه الوظيفة.

ثم كيف لنا أن نفسر وجود صور المحسوسات عندنا بعد غيبتها عن الحس الظاهر بحيث إننا نراها كما لو كانت موجودة أمامنا بالفعل أقول كيف تعرض صور الموجودات الخارجية لذهننا دون أن تكون هذه الموجودات موجودة بالفعل فى الخارج؟ لا شك أن هذا القول يقتضى وجود قوة أو قوى تستطيع أن تستحضر صور المرئى بعد غياب المحسوس وهى فى نفس الوقت متميزة عن مجموعة الحواس التى نقلت إليها الوجود الخارجى شكلاً وموضوعًا هذه القوى من شأنها أن تجمع وتحفظ وتحلل وتركب من شأنها أن تجمع بين المدركات لتميز بينها وتحكم عليها، قوة عن طريقها يمكننا أن نسترجع بذاكرتنا ما شاهدناه وسمعناه وتبرر لنا وجود عالمنا الخيالى.

هذه القوى هى قوى الحس الباطن أو درجة المعرفة الثانية. وتتضمن هذه القوى: - الحس المشترك - الخيال - وابن باجة يفيض فى شرح قوة الحس المشترك. ويذكر (التذكر) ضمنًا فى قوة الخيال.

وإذا كان ابن باجة يقول بثلاث حواس باطنة فقط متابعًا فى ذلك أرسطو فإننا نجد ابن سينا مثلاً يضيف إلى القوى العارفة: المصورة، والوهم(٥٥)

ويقول إخوان الصفا بخمس حواس روحانية، وهى: المتخيلة - المفكرة - الحافظة - الناطقة - الصانعة(٥٦).

أ - الحس المشترك:

إذا كنا قد أثبتنا سابقًا أن كل حاسة من الحواس لها وظيفة معينة لا تتعداها إلى سواها وإذا كانت الحواس متخصصة إلى هذا الحد وجب أن تكون الإحساسات متعددة والحركات المؤدية إليها كثيرة" ولما كان ليس كل قوة تحرك كل جسم، وكانت الحركات كثيرة، كانت الحواس كثيرة معادلة للحركات"(٥٧).

إلا أن هذه الإحساسات المختلفة لا تظل منفصلة فيما بينها فى عملية الإدراك بل يتطلب إدراك المعنى أن تتجمع هذه الإحساسات المختلفة. ذلك أن الحركة التى يحرك بها الحس أنها تهدف إلى هذا المعنى وهذا ما جعل ابن باجة يقول: "لما كان التحريك الذى به الحس إنما هو من أجل المعنى والمعنى قوامه من أشياء كثيرة، لذلك لزم ضرورة أن ترتسم فى الحس تلك المعانى غير منفصلة بعضها من بعض(٥٨)".

معنى ذلك أن القوى (قوى الإدراك) إذا كانت كثيرة ومتميزة فيما بينها من الناحية الوظيفية فإن المدركات تبعًا لذلك لن تكون كلها على حد سواء بل نستطيع أن نميز فيها بين مدركات خاصة أدركت بفضل قوى خاصة وهى التى ندركها بحاسة واحدة فقط ومدركات مشتركة وهى التى تشترك فى إدراكها حواس مختلفة بقدر جوانبها المدركة. وإذا كان المعنى قوامه من أشياء كثيرة. كان لا بد لهذه المدركات المشتركة من أن تكون معان غير منفصلة بعضها عن بعض. لكن هذا المعنى قد تلحقه بالعرض أشياء أخرى غير المدركات المشتركة التى يتألف منها، وهى محسوسة بالعرض كلون الصحيفة البيضاء الذى أدركه

وأنا أكتب السطور فإن اللون يقترن بالمدرك "أو الذى يكتب" وهذا يعنى أننى أدركه بالعرض(٥٩).

وإذا كان لا بد لكل محسوس خاص من حاسة تدركه فإن كل حاسة من هذه الحواس لا يمكنها التمييز بين محسوساتها وبين محسوسات الحواس الأخرى. ومن هنا كان لا بد للمحسوسات المشتركة من أن تدرك بالحس المشترك لأن الحاسة الواحدة لا تنفعل بها أى لما كانت هناك موضوعات للإحساس تدرك باشتراك الحواس، فاقتضى ذلك وجود ما يسمى بالحس المشترك والأمر فيه كما يقول ابن سينا "فإنه لو لم تكن قوة واحدة تدرك اللون والملموس لما كان لنا أن نميز بينهما"(٦٠) وهذا يقتضى بالطبع أن نميز بين الحاس والحس المشترك فهل يعتبر الحس المشترك بمثابة حاسة سادسة مكملة للحواس الخارجية كما يقول ابن باجة أم أنه طبيعة مشتركة بين الحواس الخمس كما يقول أرسطو؟؟؟

الفرق بين الحاسة والحس المشترك:

١ - يرى ابن باجة أن الإحساس قوة لها حالتان إما أنها تتلبس حاسة من الحواس، وإما أنها لا تتلبسها فإذا تلبستها كان الإحساس مجانسًا للحاسة التى تتلبسها فإن كانت العين مثلاً كان الإحساس أبصارًا، وإن كانت الأذن كان الإحساس سمعًا.

وأما فى حالة انفراد القوة عن الحاسة فإن هذه القوة تصبح حسًا مشتركًا غير متلبس بحاسة من الحواس ولا منفعل بها وإنما حصل بقوة عند حصول المعنى وهذا يعنى أن المحسوسات المشتركة إنما هى لتلك القوة لا لأنها مقترنة بالحاسة بل من أجل أنها بالفعل، إذ لا يمكن لهذه القوة بحال من الأحوال، أن تكون خالية من المحسوسات على وجه الإجمال، لانها موجوده فى جسم وليس لها أن تفارق الجسم(٦١).

٢ - وهذا يعنى أنه إذا كان حضور المحسوس الخارجى عند عضو الحس (الخارجى) أمر ضرورى لحدوث الإحساس الظاهر فإن الأمر بخلاف ذلك الحس الباطن لأننا نتخيل صور المحسوسات ونتذكرها فى غياب المحسوسات وبدون وجود أى مؤثر خارجى ويبدو ذلك واضحًا من رؤيتنا للأحلام أثناء النوم حيث تكون الحواس الظاهرة معطلة والتخيل نشيطًا.

وكما يحدث أيضًا لبعض المرضى خاصة "المبرسمين" وكما يقول ابن باجة فإن من يصاب بهذا المرض فهو لا يفرق بين مشاهدة صور يدركها بحواسه الظاهرة وبين مشاهدة صور يشاهدها فى الرؤيا أو عند الابتلاء بالبرسام(٦٢).

٣ - وإذا كان من شروط الإحساس الظاهر حدوث انفعال بين المحسوسات وقوى الحس فإن الحواس الباطنية لا تنفعل مباشرة عن المحسوسات الخارجية وإنما تحصل بقوة عند حصول المعنى يقول ابن باجة "ما لم ينفعل عن الحاسة. وإنما حصل بقوة عند حصول المعنى"(٦٣).

٤ - وإذا كان الإدراك الحسى الظاهر لا يتم إلا إذا كان هناك وسطًا بين المحسوسات الخارجية وبين أعضاء الحس الظاهرة ينتقل خلالها التأثير من المحسوس إلى عضو الحس فإنه فى الحواس الباطنة لا لزوم لهذه الأوساط لأنها لا تدرك موضوعها عن بعد مثل السمع والبصر والشم.. إلخ ولا شك أن هذه الفروق بين الحواس الظاهره، والحس المشترك كقوة من قوى الحواس الباطنة ينتهى بنا إلى القول بأن جميع الحواس ليست فى الحقيقة إلا قوى مختلفة لحاس واحد هو الأول فيما بينهما وهو الذى تطلق عليه اسم الحس

المشترك ومعنى ذلك أن الحس المشترك واحد بالموضوع كثير بالقول. ولا فرق إذن بين أن نجعله حاسة سادسة كما يقول ابن باجة أو طبيعة مشتركة بين الحواس الخمس كما يقول أرسطو بل إن ابن باجة يذهب أكثر من ذلك إلى اعتبار أنه غاية الحواس جميعها(٦٤).

وظيفة الحس المشترك:

للحس المشترك وظيفتان: أحدهما إدراك جميع جوانب المحسوس، والثانية: استبقاء آثاره بعد ذهابه.

١ - إدراك جوانب المحسوس:

إذا كنا قد أثبتنا أن المحسوسات تنتقل إلى النفس بواسطة أعضاء الحس الظاهرة فإن هذه المحسوسات لم تحس ولم تدرك إدراكًا حقيقيًا ولم يميز فيها بين الملموس والمذوق والمشموم والمسموع والمبصر فإذا ما قام الحس المشترك بمباشرة مهامة الوظيفية فى الإدراك فإنه يدرك كل جانب من جوانب الشىء المدرك ويجمع هذه الإدراكات المختلفة فى معنى واحد أى أنه ينزع من الأشياء المحسوسة صورتها من غير أن يجردها من علاقتها بالمادة ويجمع المحسوسات المختلفة ويقارن بعضها ببعض. ويميزها بعضها عن بعض ويضرب لنا ابن باجة مثلاً على ذلك بالتفاحة فهو يقول: إننا ندرك طعم التفاحة بحاسة الذوق ورائحتها بحاسة الشم ولونها بحاسة البصر، وحرارتها أو برودتها بحاسة اللمس ولا نكتفى بذلك بل نحكم أن اللون غير الطعم. والطعم غير الرائحة. .إلخ. ومعنى هذا أن هناك قوة مشتركة تقارن بين تغاير اللون والطعم، وبين تغير الرائحة والحرارة. إن هذه القوة هى الحس المشترك(٦٥).

٢ - استبقاء آثار المحسوس:

ولا تقتصر وظيفة الحس المشترك على إدراك جوانب المحسوس فقط وإنما تتعداه إلى استبقاء آثار المحسوسات بعد غيابها عن الحواس فمن شأن هذه القوة الاستمساك بآثار المحسوسات فيها، فإذا اتفق أن عرض محسوس من المحسوسات لإحدى الحواس، وأثر فيها ثم غاب عنها كان عمل الحس المشترك أن يدرك هذا الأثر فكأن الحس المشترك هو غاية الحواس الظاهرة كما ذكرنا[٦٦].

وإذا كان ابن باجة قد جعل من مهام الحس المشترك القيام بوظيفتين هما الإدراك - والاستبقاء فإن ابن سينا يجعل مهمة "الحس المشترك" فى إدراك المحسوسات فقط أما القوة التى تحفظ ما يدركه الحس المشترك فهى المصورة فمن شأن هذه القوة أن تحفظ صور المحسوسات التى يدركها الحس المشترك وترتبهما فيما بعد غيبة المحسوسات[٦٧]. وهى كما نشاهد تتفق مع الوظيفة الثانية التى نسبها ابن باجة للحس المشترك وإذا كان ابن باجة لم يفصح عن وظيفة المصورة إلا أنه يذكرها ضمنًا فى ثنايا مؤلفاته يقول "... فأما ما كان منها صادقًا (يقصد الصور الروحانية) ولم يمر بالحس المشترك فقد مر بالحس المشترك ما يقوم مقامه وهو اسمه أو ما يدل عليه. ومر بالمصورة واستقر فى الذكر"[٦٨].

ب - التخيل:

يهتم ابن باجة قبل أن يفصل القول فى القوة الثانية من قوى الإدراك الباطن وهى (التخيل) أن يحدد ما ليس من قوى التخيل أصلاً حتى يمكنه أن يحد قوة التخيل بطريقة موضوعية فهو يعرض الظن، والإحساس والحس المشترك مقارنًا بينهم وبين التخيل حتى يصل إلى تعريف التخيل فى حد ذاته

والملاحظ أن ابن باجة قد اهتم بتوضيح العلاقة بين التخيل وبنى الإحساس والحس المشترك كما اهتم بتوضيح الطبيعة الخاصة بوظيفة التخيل.

ولقد اهتم ابن باجة بتحديد قوة التخيل لأنه رأى أن الناظرين حينما نظروا فى قوة التخيل اضطربت بهم سبل النظر فمنهم من رآها ظنًا ومنهم من رآها غير هذا وذاك وأعتقد أنها مركبة من ظن وحس إلا أن هذه الاعتقادات كلها باطلة لأن قوة التخيل ليست قوة من هذه القوى ولا هى مركبة منها(٦٩).

أ - التخيل ليس ظنًا:

إن قوة التخيل لا يمكن أن تكون ظنًا لأن حقيقتها مخالفة لحقيقة الظن مخالفة جوهرية. فبينما نجد الظن مصحوبًا دائمًا بالاعتقاد بأنه صادق عند من يظنه نجد أن التخيل ليس مصحوبًا بالاعتقاد بأنه صادق لدى من يتخيله. فالإنسان يمكنه أن يتخيل أن للفرس قرنين، ولكن لا يستطيع أن يظن ذلك بوجه من الوجوه إلا إذا كان لا يعرف الفرس يقول ابن باجة "أما الظن مقامه أن يصدق عند من يظنه، ومن التخيل عند من هو له لا يمكن أن يصدق مثل أن يتخيل أن هذا الفرس ذو قرنين وهذا ما لا يظن ولا يمكن وجوده عنده"(٧٠).

ب - التخيل ليس حسًا:

ومن ناحية أخرى فإننا نجد أن التخيل يختلف أيضًا عن الحس اختلافًا جوهريًا فبينما نجد أن الموضوع المدرك أو المحسوس لا بد وأن يكون موجودًا حاضرًا بالنسبة إلى من يدركه أو يحسه، نجد أن المتخيل لا بد وأن يكون غائبًا غير موجود بالنسبة لمن يتخيله، قد يتخيل ما قد تلف، وما لا يمكن أن يحسه"(٧١).

فإذا كان التخيل ليس هو الظن كما أنه ليس هو الحس ولا مركب منها فهل يكون التخيل هو الحس المشترك؟؟؟

جـ - التخيل ليس حسا مشتركا:

يرى ابن باجة أن التخيل ليس حسًا مشتركًا وذلك لأن الحس المشترك يختلف عن التخيل من الناحية الوظيفية. فإذا كان الحس المشترك يعمل على إدراك جميع جوانب المحسوس ثم استبقاء آثاره فيه. فإن الوظيفة الأساسية للتخيل هى استحضار صورة المحسوس أمام التخيل رغم عدم وجود هذا الموضوع المحسوس أو غيابه. فكأن وظيفة الحس المشترك استبقاء بينما وظيفة التخيل استحضار وبالصور الروحانية الحاصلة فى القوى المتخيلة، وهى الخيالات، (بها) نطلب الأجسام الغائبة عنها"(٧٢).

تحديد قوة التخيل:

يضع ابن باجة قوة التخيل فى مرتبة وسطى بين الحس من جهة والنطق من جهة أخرى "... منها الحس ثم التخيل ثم النطق وهو أقصلها" أما لماذا يضع ابن باجة قوة التخيل فى مرتبة وسطى ذلك لأنه لا يمكن أن نتخيل مالم يحس. فنحن لا نستطيع أن نتخيل اللون ما لم نكون قد أبصرناه من قبل ومن هنا كان من المستحيل على الأعمى الذى لم يبصر أن يتخيل اللون فالحس يتقدم بالطبع التخيل "و المتخيلة تتقدم عليها الحاسة فإنها تخدمها بتقديم المواد إليها ولهذا يوصف التخيل والحس بأنهما نوعان من إدراك النفس والفرق بينهما ظاهر فالحس خاص والتخيل عام"(٧٤).

ولا تتغير كل مرتبة من هذه المراتب الخاصة بالإدراك منفصلة عن المرتبة اللاحقة لها بل إن ابن باجة يعتبر أن فعل الإدراك لن يتم إلا إذا كان هناك ترابط بين هذه المراحل الثلاث ولذلك نجده يقول أن كل مرتبة هيولى للمرتبة

التى تأتى بعدها فكما أن الحس، والحس المشترك هيولى للمتخيلة، والتخيل صورة لهما. فإن التخيل يعد هيولى للقوة الناطقة التى هى بدورها صورة له[٧٥].

وقد عرف ابن باجة قوة التخيل بأنها "استكمال لجسم الآلى المتخيل"[٧٦] لكن هذا الاستكمال لا يمكن أن يتحقق أى لا يمكن تخيل شىء من الأشياء ما لم يسبق الإحساس به".

فالقوة المتخيلة إذن هى القوة الباطنة التى نستعيد بها إحساستنا الماضية أو هى القوة التى نستعيد بها صور المحسوسات التى تدركها الحواس الظاهرة.

ومن هنا نجد ابن باجة يعتبر التخيل حركة ناتجة عن الإحساس بالفعل كما اعتبر ذلك أرسطو من قبل فهو يعتبر أن التغير من الحس إلى التخيل ليس تغيرًا يطرأ على المحسوس وإنما هو تغير يطرأ على الحاس ولما كان الحاس جسمًا صورته القوة الحاسة بالضرورة وكان هذا الجسم قابلاً للانفعال تحت تأثير المحسوسات. كان لا بد للمحسوس من أن يترك آثاره فى هذا الجسم المنفعل بعد غيابه على أن يستبقى "الحاس" هذه الآثار بعد غياب محسوساتها[٧٧].

فإذا كنا قد ذكرنا أن الحس المشترك هو القوة التى تستبقى فلا شك أن القوة التى تستحضر هذه الآثار (المعنى) هى الخيال، ومن هنا كانت قوة التخيل صورة للحس المشترك وليس معنى صورة، أنها صورة لمادة أو جسم هى ذاتها بل أن ابن باجة يطلق كلمة صورة مجازًا وعلى نحو من اشتراك الإسم فهى واسطة بين النفس وبين القوى التى ليست بأنفس يأخذ كل واحد منها بقسط[٧٨] ولم يعتبرها ابن باجة صورة فحسب ولكنه جعلها كالغاية بالنسبة إليه[٧٩].

وإذا كان للحس المشترك قوة على قبول صور المحسوس، والتمسك بهذه الصورة، فإن هذه القوة يمكن أن تصبح بالفعل تحت تأثير القوة المتخيلة وعندئذ يعرض للكثيرين أن يروا في يقظتهم أشخاصًا من غير أن يكون هؤلاء الأشخاص حاضرين أمامهم. أما كيف يحدث ذلك؟ فهو أن الحس المشترك قد يقوى فى بعض الأحيان التى يضعف فيها مزاج الحاسة فإذا حدث ذلك انفعلت الحاسة بتاثير الحس المشترك وقبلت الأثر الذى يأتيها من الحس المشترك وعندئذ يتحرك الهواء الملامس للحاسة والمنتشر حولها ويقبل الأثر الذى يصير كالشبح ولكن هذا الهواء لا يكف عن الحركة بمجرد تحريكه الهواء وصيرورته شبحًا بل يظل يعمل حتى يحرك الحاسة التى تعود بدورها وتحرك الحس المشترك فتظهر الصورة المخزونة فيه وكأن لها وجودًا فى الواقع وهذا يعنى أن الإحساسات المخزونة فى الحس المشترك هى التى تحرك القوة المتخيلة وتوقظ ما فيها من خيالات(٨٠) فالخيالات فى القوة المتخيلة نظير الإحساسات فى الحس المشترك.

وإذا كانت وظيفة التخيل عند ابن باجة تقتصر على هذا الجانب من الإدراك فإننا نجد "ابن سينا" يضيف للقوة المتخيلة وظيفة أخرى ويفسر على أساسها النبوة والإلهام فى قوله: " وصنف من (الآيات والمعجزات) يتعلق بفضيلة التخيل وذلك أن يؤتى المستعد لذلك ما يقوى به على تخيلات الأمور الحاضرة والماضية والاطلاع على مغيبات الأمور المستقبله فيلقى إليه كثير من الأمور التى تقدم وقوعها بزمان طويل فيخبر عنه، وكثير من الأمور التى تكون فى زمان المستقبل فينذر بها وبالجملة يتحدث عن الغيب فيكون بشيراً أو نذيراً "(٨١).

ونلاحظ أن ابن سينا يتفق فيما ذكره مع الفارابى(٨٢)، وإن كنا نجد ابن باجة يخالفهما فى ذلك ورغم أن ابن باجة كعادته فى عدم تفصيل الأمور لم

يوضح كيف يحدث الإلهـام، إلا أنه جعل تلقى الوحى والإلهام من وظائف النفس الناطقة يقول ابـن باجة " وقد يكون صنفًا آخر لم يمـر بالحس المشترك شخصه ولا اسمه ولا ما يدل عليـه، وقد يكون من قبل العقل وبتوسط القوة الناطقة ولا سيما فى الأمور المستقبلة التى هى بالقوة وذلك فى الرؤيا الصادقة وفى الكهانات التى تذكر "(٨٣).

الإحساسات والخيالات:

لما كـان الإحســاس يتـرك آثاراً تبـقى فى المخيلة بحـيث إن هذه القـوة الأخيـرة يكون لديها القـدرة على استـرجاع هذه الآثار وإدراكـها بعـد غيـبه المحسوسـات. ولما كان هناك ارتباط وظيفى بين الحس والتخـيل فإن ابن باجة يفرق بينـهما يقـول ابن باجة "القـوة التى تدرك هذه الصورة الروحـانية التى تسمى خـيالات وهى المرتسـمة فى الحس المشـترك ويقـال للقوة المدركـة لها متخيلة وهذه الإدراكـات الحاصلة فى القوة المتخيلة ليس لها قـوى مدركة لها على هذه الجهـة فإن هذه الجهـة المدرك فيهـا محرك المدرك فـإن اللون يحرك البصر، والصورة الروحانية الحاصلة فى البصر تحرك هذه القوة"(٨٥).

وإذا كان هـناك من الارتباط الوظيـفى بين كلتا القـوتين ما يـجعلهـما يظهران لنا وكـأنه لا فرق بينهما فـإنه بين الإحساس والتخيـل فروق جوهرية يشير إليها ابن باجة ضمنًا وهى:

١ - إذا كانت كل من الإحساسات والخيالات تمثلان صور الموجودات. فإن الخيالات تعتبـر أشد تبرؤًا عن المادة من الإحساسات وهو ليس تبرؤًا مطلقًا لأن القوة المتخيلة لا يمكنها أن تكون مبتعدة عن الصور الهيولانية من جهة ما هى هيولانية.

٢ - إذا كان الإحساس بالفعل هو حصول صورة المحسوس التى تخرج من القـوة إلى الفعل بحـيث إنه لا يمكن وجود إحـساس بالفـعل

بدون المحسوس نجد فى التخيل أن الصور الخيالية قد توجد فى غيبة الإحساس أو المحسوس خاصة فى حالات النوم.

٣ - إذا فرضنا أن الإحساس والتخيل شىء واحد فيجب أن يكون الإحساس والتخيل فى جميع أفراد الإنسان والحيوان ولكننا نجد أن الإحساس مشترك للكائنات الحية عمومًا أما التخيل فهو خاص بالإنسان وبعض الحيوان. وهو يمثل فى الحيوان القوة المفكرة وعن طريقها يتحرك الحيوان حركات مختلفة وبها يوجد الحيوان كثير من الصنائع وبها يربى الحيوان أولاده كالنحل والنمل وهى أشرف قوة فى الحيوان غير الناطق(٨٧).

٤ - إذا كانت القوة المتخيلة لا وجود لها إلا بوجود الإحساسات بحيث إنه إذا بطلت الإحساسات أو الحس المشترك بطلت القوة المتخيلة وبحيث إنها تكون تابعه له فى وجودها كما يتبع المتحرك المحرك فى الحالة التى يحركه بها المحرك إلا أن القوة المتخيلة تعد أشرف من الحس المشترك فى وجودها لأنها كالغاية بالنسبة له(٨٨).

٥ - إذا كانت الإحساسات تتطلب أن تكون محسوساتها موجودة حاضرة بالنسبة إلى من يحسه. فإن التخيل لا بد وأن يكون غالباً غير موجود بالنسبة إلى من يتخيله. فإن المرء قد يتخيل ما لم يحس من قبل كأن يتخيل الأمور النائية البعيد عهدها مثل تخيل امرئ القيس وتخيل ما لا نشاهده كتخيل بلاد يأجوج ومأجوج ونحن لم نحسها(٨٩).

وهكذا نخلص من هذه المقارنة إلى:

١ - أن التخيل كحركة يجب أن يقوم على الإحساس وأن يوجد عند الكائنات التى تحس.

٢ - أن التخيل قد يكون صادقًا أو كاذبًا.

مدى الصدق فى القوة المتخيلة:

إلى أى مدى تصدق هذه القوة؟؟ وهل ممكن أن تكذب؟؟

يرى ابن باجة أن القوة المتيخيلة قد يعرض لها أن تصدق كما قد يعرض لها أن تكذب بل إن احتمال كذبها فى كثير من الأمور أكثر من احتمال صدقها "وهذه القوة تعرض لها أن تصدق وتكذب بل هى فى كثير من الأمور كاذبة"(٩٠).

أما الأمور التى تصدق فيها القوة الخيالية فهى الأشياء التى تدركها بنفس الصورة التى أدركها من قبل الحس ولكن هذا الإدراك ليس إدراكًا للمحسوسات من حيث هى أشياء موجودة حاضرة بل من حيث هى محسوسات فسدت أو غابت عن الحس هذا بالإضافة إلى أن إدراك الحس للمحسوسات سابقًا على إدراك خيالاتها وكان لا بد للسابق من أن يتطابق مع ما هو سابق عليه إذا كان صادقًا.

أما الأمور التى تكذب فيها فذلك مرجعه إلى تأثيرها فى الحس المشترك وخاصة أولئك الذين لهم مزاج خاص وقد اتضح لنا أن الحس المشترك إلى جانب وظيفته الأساسية وهى قبول صورة المحسوس، له وظيفة اخرى هى قوته على الاحتفاظ بهذه الصورة هذه القوة يمكن أن تصبح بالفعل تحت تأثير القوة المتخيلة وعندئذ يعرض للكثيرين أن يروا فى يقظتهم أشخاصًا من غير أن يكون هؤلاء الأشخاص حاضرين وكما يقول ابن باجة إن هذا يظهر بوضوح بالنسبة لبعض المصابين بمرض "البرسام" ومن يصاب بهذا المرض لا يفرق بن مشاهدة صور يدركها بحواسه الظاهرة وبين مشاهدة صور يشاهدها فى الرؤيا أو عند الابتلاء بالبرسام(٩١).

يستخلص ابن باجة مما ذكره أنه لا يمكن أن تكون هناك قوة اخرى غير الحس المشترك والقوة المتخيلة "ويبدو مما قلناه أنه لا يمكن أن توجد قوة أخرى غير هاتين أعنى الحس المشترك والقوة الخيالية" ويدلل ابن باجة على ذلك بالموجودات التى إما أن تكون هيولانية، وإما منتزعة، أما الهيولانية فهى التى تكون فى جسم مشار إليه ويدركها الحس والحس المشترك فى حين أن المنتزعه هى التى لا تكون فى جسم، وإن كانت أصلاً فى جسم وهى التى يدركها الخيال بعد إدراك الإحساس(٩٢).

أما القوة الناطقة فسوف نعرضها فى الفصل الثانى من هذا الباب.

* * *

وإذا كان ابن باجة قد نسب وظيفة قوة المصورة للحس المشترك دون أن يفصح عن ذلك وجعل الحس المشترك يقوم بوظيفتين أساسيتين هما: الإدراك والاستبقاء. فإننا نجده فيما يتعلق بالقوة المتخيلة ينحو هذا المنحنى وينسب الذاكرة إلى القوة المتخيلة التى من شأنها استرجاع أو استحضار صور المحسوس أمام المتخيل رغم غياب المسحسوس كما أن لها وظيفة هامة أخرى خاصة بالحيوان وهى حيوية بالنسبة له يقول ابن باجة "وقد تبين هناك أن الموجودة فى الحس المشترك هى أحط منازل الروحانية، ثم الموجودة فى قوة التخيل، ثم الموجوده فى قوة الذكر"(٩٣). ويقول "والجسمية فى الحس المشترك أكثر من الجسمية الموجودة فى صور القوة الذاكرة ولا جسمية أصلاً فى صورة القوة الناطقة"(٩٤).

وربما يكون ابن باجة قد جعل قوة التخيل متضمنة لقوة الذاكرة لأن الذاكرة قائمة على المخيلة فإذا كانت المخيلة تقتصر على إدراك الصور فإن الذاكرة تدرك أن هذه الصورة هى صورة شىء قد سبق إدراكه فهى تتعلق بالماضى.

ومن ذلك نستطيع أن نقول أنه إذا كان ابن باجة يتفق مع الفارابى فى القول بحاستين داخليتين هما الحس المشترك والتخيل كما ذكر ذلك فى كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" إلا أننا نجده يختلف عنه فى تقرير الناحية الوظيفية لكل منهما خاصه فى كتابه "فصوص الحكم" يقول الفارابى فى "آراء أهل المدينة الفاضلة" ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما رسم فى نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها وهذه هى القوة المتخيلة فهذه تركب المحسوسات بعضها إلى تبعض وتفصل بعضها عن بعض تركيبات وتفصيلات مختلفة بعضها كاذب وبعضها صادق"[٩٥] فالفارابى هنا يجعل القوة المتخيلة متضمنة للقوة المصورة وينسب إليها وظيفتى حفظ صور المحسوسات والتصرف فى هذه الصورة بالتفريق والجمع أما فى "فصوص الحكم" فهو يجعل وظيفة المصورة حفظ صور المحسوسات فقط أما التفريق والجمع بين صور المحسوسات والمعانى فيجعلها للتخيل[٩٦] وهاتان الوظيفتان كما مر بنا نسبها ابن باجة إلى الحس المشترك وجعل وظيفة التخيل بما فى ذلك الذاكرة مقصورة على وظيفة استحضار صور المحسوس رغم غياب المحسوس. وهذه القوة تمثل عند ابن سينا أيضًا القوة المتخيلة التى تجعل وظيفتها الأساسية استعادة صور المحسوسات التى تدركها الحواس الظاهرة والمعانى الجزئية التى يدركها الوهم. كما أن لها وظيفة أخرى وهى القوة التى تفرق بها بين صور المحسوسات بعضها عن بعض وبين المعانى بعضها عن بعض أو بين صور المحسوسات والمعانى أو تؤلف بينها جميعًا "فى عمليات التفكير والابتكار[٩٧]. فكأن قول ابن باجة أقرب لابن سينا من الفارابى. رغم أن ابن سينا ينسب الاستعادة والحفظ للقوة "الحافظة الذاكرة"[٩٨].

وهذه هى قوى الحس سواء أكانت ظاهرة أم باطنة وهى كما تبين لنا تعمل وتصب إحساساتها وانفعالاتها فى مركز رئيسى واحد هو النفس فرغم

تعدد قوى الحس الظاهر والباطن إلا أن ذلك لا ينفى وحدة النفس وأنها هى الحاسة وهى الفاعلة وهى المنفعلة" . . . وأنها ليس هناك طبيعة واحدة تشمل على جميعها فإنها لو كانت متجانسة لكانت الأفعال متجانسة وأفعال الحيوان هى اغتذاء وحس وحركة وتخيل ونطق"(٩٩) ويؤكد ذلك البغدادى بقول "ونلخص لك من هذا النظر حال القوى المدركة الحسية والذهنية إنها واحدة وهى نفسك التى شعرت بأنها أدركت لا يزاحمك فيه مزاحم ولا يعارضك فيه معارض ويتوقف ظنك على ما قال به القدماء هذه الأفعال الطبيعية وأن فاعلها فى أبداننا نفس أو نفوس أو قوى أخرى"(١٠٠).

نخلص من ذلك إلى أن الإدراك الحسى وهو أول مرتبة من مراتب الإدراك مكون من إدراكين لا يتنازعان فهما متداخلان لا يناقض الواحد منهما الآخر رغم تمايزهما، بمعنى أن الإدراك الظاهر مقدمة لا بد منها ولا يمكن الاستغناء عنها لقيام الحس الباطن بوظيفته الأساسية. ثم أن الإدراك سواء أكان خارجيًا أم داخليًا لا يمكن أن يتم إلا بوجود الموضوع أو العالم الخارجى محور الحس.

ولا يقتصر فعل الإدراك على الإدراك الحسى وإنما توجد قوة فى النفس الإنسانية (النفس الناطقة) تقف خلف هذه القوى حيث يمكنها تجريد الصور من خواص المادة تجريدًا تامًا ويقوم بهذا الفعل العقل ويمثل نوعًا من الإدراك يتصف باليقين يسمى الإدراك العقلى وهو ما سنتحدث عنه فى الفصل القادم.

* * *

الفصل الثانى
الإدراك العقلى

ويتضمن:

أولاً: تحديد القوة الناطقة ووظائفها.

ثانيًا: الإدراك العقلى.

الإدراك العقلى

أولاً: القوة الناطقة ووظائفها:

تمهيد:

إذا كنا قد أوضحنا أن المعرفة الحسية، وإن كانت تتم عن طريق قوى متعددة هى الحس الخارجى والحس الداخلى. إلا أن هناك قوة تقف من خلف هذه القوى هى "النفس" أو بمعنى أدق "جزء النفس الناطق".

وإذا كانت المرحلة الأولى من مراحل المعرفة وهى مرحلة الإدراك الحسى بنوعيه مرحلة يشترك فيها الحيوان والإنسان بحيث إننا أثبتنا أن للحيوان معرفة من نوع خاص. فإننا هنا فى مرحلة الإدراك العقلى أو المعرفة العقلية المجردة نتحدث عن معرفة خاصة بالإنسان وحده دون سائر الحيوانات "ومنها النزوعية التى تشعر بالنطق وبها يكون التعليم وهذه يختص بها الإنسان فقط"(١٠١).

هذه القوة هى التى من شأنها أن تجعل الإنسان أفضل الكائنات الحية إذ أنه يختص بها "والإنسان أفضل الكائنات ففيه قوى النفس المشتركة وفيه قوى يختص بها هو وحده، ففى الإنسان نوع من الأعضاء لا يوجد فى الحيوان" ويقول أيضًا" ويمتاز عن جميع هذه الأصناف بالقوة الفكرية وهو ما لا يكون إلا بها فلذلك يوجد له التذكر ولا يوجد لغيره"(١٠٢).

وعن طريق هذه القوى يكون فى مكنة الإنسان تصور المعانى الكلية العقلية المجردة عن المادة تجريدًا "تامًا" كذلك من أخص خصائصها محاولة الوصول إلى المجهول عن طريق المعلوم باستخدام العمليات العقلية من استنباط واستقراء فهذه الأفعال كلها توجد للإنسان وحده وترجع إلى نفسه الناطقة إذ أن صناعة المنطق تعطى قوانين للتواصل إلى إدراك العلم اليقينى فى

هذه الموجودات وعلى ذلك فإننا نجد أن تحديد القـوة الناطقة وتميز أفعالها عن سائر أفعال قـوى النفس يعد أمراً ضرورياً حتى يتسنى لنا إظهـار فعل المعرفة عن طريقـها وليس فـقط المعرفة بـل إدراك الحقائق المـطلقة. ذلك أن المعـرفة العقلية عند ابن باجة ليست تذكراً كما ذهب أفلاطون بل هى معرفة نابعة من الحس والمحـسوسـات واصلة إلى العـقل عن طريق التـجريد الذى يقـوم به، فالإدراك فى هذه المرحلة يبدأ من المحسوسـات الخارجية صاعداً بواسطة الحس الخارجى إلى الحس الباطن الذى ينقل بدوره صور الموجودات إلى العقل، فإذا كان الحس يـدرك الموجود مع عوارضـه التى تلحقـه بسبب مـادته التى تكون منها، بشرط وجود المحسوس حاضـراً أمامه، وإذا كان الخيال بدوره لا يمكن أن يجرد الصورة تجـريداً تامًا عن خواص المادة. لكن هذا التـجريد له مراتب فكأن المعرفة لها درجات وهذا ما سنوضحه فى هذا الفصل.

١ - تحديد القوة الناطقة:

يتساءل ابن باجـة ويقول: قد يجب أن نفحص عن الـقوة الناطقة وأى قوة هى؟ وما هى؟ ويرد على ذلك بأن القوة الناطقـة يجدها الإنسان فى نفسه ويعلمها علمًا يقـينيًا لا شك فيه لأنه يستطيع أن يجد فى نفـسه ما يستطيع أن يميز به ويفصل، وذلك عـكس سائر الحيوان المغتذى الحسـاس فالإنسان يجد فى نفسـه معلومات يمكنهـا تمييز الجـميل، والقبـيح والنافع والضار. . . إلخ ويجد فى نفسه أموراً يرى صدقهـا لا شك فيها وأموراً أخرى هى ظن وأمور هى كذب وكل هذه المعلومات يجدها الإنسان فى نفسه. وهذه المعانى المعلومة فى النفس تسمى كمـا يقول ابن باجة نطقًا[١٠٥]. وصناعة المنطق طبقًا لذلك هى التى تعطى قوانين للتوصل إلى إدراك العلم الـيقينى فى هذه الموجودات. وإذا كـان الفكر هو تطرق الذهن لمعـرفـة المجهـول من المعلوم فـإن للفكر أو للنفس الناطقـة قوى يمكن بواسطتـها إدراك المعـانى على التـحقيق كـالروية والاستدلال والاستنباط[١٠٦].

والقوة الناطقة تمثل مادة الصور الهيولانية ولكنها صورة هيولانية وصلت بالتجريد إلى أعلى حد فى المعقولية معنى هذا أن الصور لها مراتب مختلفة إلا أننا يمكننا أن نحصرها بين طرفين متباعدين بينهما درجات مختلفة من الصور. فالطرف الأول هو كون الصورة ذات وجود هيولانى وفى هذه المرحلة لا يكون هناك أى مغايرة بين الصورة والمادة، أما الطرف الأقصى المقابل له فهو كونها ذات وجود معقول. وهى وإن كانت مجردة تمامًا عن المادة إلا أن فى وجودها معقولة لا ينفى عنها صفة الوجود الهيولانى إذ قوامها فى هذا الوجود الهيولانى بالذات فهو المبدأ الذى يعتمد عليه تمامها. وبما أن التمام هو أخلق المبادئ بأن يكون مبدأ كانت الصورة المعقولة متصلة بالهيولى اتصالاً دائمًا وكان تجردها منها غير ممكن أصلا(١٠٧).

هذه الصورة إذن متصلة بالهيولى واتصالها إنما هو اتصال ذو معنى وهذا يعنى أنها من الممكن لها أن تتصل بالهيولى أو أن تتجرد عنها فإذا اتصلت بها كانت عقلاً وإذا تجردت عنها صارت عقلاً بالقوة. هذا التجرد لا يتم دفعة واحدة لكنه على مراتب. وهى الحس - ثم التخيل - ثم النطق وهنا نجد ابن باجة يشيد بالقوة الناطقة ويجعل سائر قوى الإدراك الأخرى من أجلها يقول "فأما القوة الناطقة وإن كانت نفسًا فهى أشد تأخرًا فى الطبع على جهة ما يتأخر الكامل عن الناقص فى الطبع"(١٠٨). ويقول أيضًا "فبالضرورة تقدمت إذن القوة الناطقة ساير قوى النفس فى الوجود ووجدت ساير القوى لأجل هذه التى هى أفضل فلذلك يكون (الحس) والتخيل من أجل الناطقة"(١٠٩).

لكن القوة الناطقة تقال بمعنيين: إنها تقال أولاً على الصورة الروحانية من جهة أنها تقبل العقل(١١٠) وهذا يقتضى منا أن نميز بين الأنواع المختلفة للصورة الروحانية موضحين الصورة التى تقبل العقل.

كما أن القوة الناطقة تقال أيضًا على العقل بالفعل[١١١] وسوف نوضح مقصوده من العقل بالفعل.

أ - الصور الروحانية:

يرى ابن باجة أن الروح يقال فى لسان العرب على ما يقال عليه نفس، والروحانى منسوب إلى الروح إذا دل على أنه النفس المحركة أو الجوهر الساكن المحرك لسواه وهذه بالضرورة ليست أجسامًا بل هى صور الأجسام لأن الجسم متحرك وهذه ليست متحركة بل محركة. وقد استعمل المتفلسفون هذه الكلمة فى ألفاظ مختلفة مثل الجسمانية، النفسانية. أما الهيولانية فهى دخيلة فى لسانهم وكلما كان الجوهر أبعد عن الجسمانية كان أخلق بالروحانية "ولذلك يرون أن أخلق الجواهر بها العقل الفعال والجواهر المحركة للأجسام المستديرة"[١١٢].

ويذهب ابن رشد إلى ما ذهب إليه ابن باجة من قبل فى إطلاق الصور الروحانية على: الصور الحسية، والصور المرتسمة فى الحس المشترك وفى الخيال وأخيرًا على المعقولات يقول ابن رشد "إن المحسوسات لا تحل فى النفس لدى إراكها حلولاً جسمانيًا بل "روحانيًا" وأن المعانى التى تدركها النفس إدراكًا روحانيًا منها جزئى وهى المحسوسات ومنها كلى وهى المعقولات وتدرك الروحانية الجزئيات بتوسط الحواس، بينما الروحانية الكلية لا يحتاج إدراكها إلى هذا التوسط[٣٠].

ونظرًا للأهمية الخاصة التى يجعلها ابن باجة للصور الروحانية خاصة فى عملية الإدراك حيث إن معرفة الكليات لا تكون إلا عن طريق هذه الصورة المنبثقة أصلاً من الحس - كما أن المتفلسفين يبدأون بها فيعملون الأشياء العملية أولاً ثم الرياضة ثانيًا حيث إن هذه الصور لا يمكن الاستغناء عنها حتى فى العلم الطبيعى لذلك نجد ابن باجة يتوسع فى تفصيل أنواع هذه

الصور ويصنفهـا تصنيفات عديدة محدداً أنواعهـا ووظيفتها وأهميـتها "يقول الدكتور مصطفى حلمى "الصورة الروحانيـة أسمى أنواع الصور لأنها مفارقة للمادة ولهذا كانـت معقولة كما أنها إذا اتصلت بالمادة فـإن اتصالها لا يغض من قـيمـتـها ولا يطعن فـى روحانيـتـها لأن العـقل يسـتطيع أن يتـعقلهـا مفارقة(١١٤).

يبدأ ابن باجة بتصنيف الصور الروحانية تصنيفًا يندرج من أسمى مراتب الصور إلى أدناها مرتبة فيصنفها إلى:

١ - صور الأجسام المستديرة.

٢ - العقل الفعال والعقل المستفاد.

٣ - المعقولات الهيولانية.

٤ - المعانى الموجودة فى قوى النفس، وهى الموجودة فى الحس المشترك وفى قوة التخيل وفى قوة الذكر.

فـالصنف الأول ليس هيولانيًـا بوجـه، أما الصنف الثـانى فهـو غيـر هيولانى بذاته إلا أنه يصبح هيولانيًا من جراء نسبـته إلى المعقولات الهيولانية فهو إذا تمم هذه المعقولات الهـيولانية سمى عقلاً مستفـاداً أما إذا كان فاعلها فهو العقل الفعال أما الصنف الثالث. فهو الصور الهيولانية بذاتها لأنها توجد فى الهيولى فيقال لها معقولات هيولانية إلا أنها تصبح روحانية بفعل الإدراك أما الصنف الرابع. فيدخل فى عداد الصور الروحـانية الجزئية أو الخاصة التى ينتزعها الحس من الموجودات الجزئيـة التى تسند إليها فكان لها من هذا الوجه وجودان: ووجود هيولانى، ووجود حسى أو هى كما يقول ابن باجة "وسط بين المعقولات الهيولانية والصور الروحانية"(١١٥).

لكن ابن باجة من جهة أخرى يصنف الصـور الروحانية تصنيفًا بحسب النسبة فيقسمها قسمين:

الروحانية العامة "الروحانية المطلقة":

وهى الخاصة بالعقل الفعال المستفاد وما ينسب إليهما من المعقولات وإنما سميت هـذه بالروحانية العامـة لأن لها نسبة واحـدة خاصة وهى نسبـتها إلى الإنسان الذى يعقلهـا وهذه الصورة كما ذكرنا ليست هيولانـية بذاتها إلا أنها تصبح هيـولانية من حيث نسـبتهـا إلى المعقولات الهـيولانية "فـإذا ارتفعت الجسمية وصارت روحانية محضة لم يبق لها إلا نسبتها العامة وهى نسبتها إلى أشخاصها" (١١٦).

الروحانية الخاصة:

وهى عبـارة عن المعانى الموجودة فى قـوى النفس الحسيـة الثلاثة الحس المتشرك والتخـيل والتذكر، فالحس ينتزع هذه الصورة مـن الموجودات الجزئية التى تسند إليـها فهى إذن لهـا نسبـتان: إحداهمـا خاصة وهى نسـتبـها إلى المحسـوس، والأخرى عـامة وهى نسـبتهـا إلى الحاس المدرك لهـا فكأن هذه الصور لهـا وجودان: وجـود هيولانى، ووجـود حسى فمـثلاً "صـورة جبل أحد" فـهذه الصـورة لها نـسبة خـاصة وهى نـسبتـها إلى مـن أحسهـا ولم يشاهدها، فهذ إذن صورة روحانية خاصة لأننا نقول أنها صورة لجبل ولا فرق بين قولنا هذا جبل أحد ونحن نشيـر إلى مكانه وهو موجود ومدرك بالبصر، أو نشير إليه وهو موجود فى الحس المتشرك بعد أن أدركه مدرك كالتخيل مثلاً كـما أن هـذه الصورة لهـا نسـبـة عامـة وهى نسـبـتهـا إلى كل واحـد ممن شاهدها (١١٧).

ويفاضل ابن باجـة بين هذين النوعين من الصور فيـجعل أحط درجات

الروحانية فى الصور الموجودة فى الحس المشترك، ثم الموجودة فى المتخيلة ثم الموجودة فى الذاكرة وأسمى درجات الروحانية المعقولات أو الأنواع والكليات.

وهكذا نجد أن هذه الصورة تتفاوت فيما بينها بتفاوت نسبة الجسيمة فى كل منها أى نسبة كل منها إلى قوة من قوى النفس وحظ كل واحدة منها من الجسمية. فالجسمية الموجودة فى صورة الحس المشترك أكثر من الجسمية الموجودة فى صورة التخيل وأكثر من الجسمية الموجودة فى صورة القوة الذاكرة ولا جسمية أصلاً فى صورة القوة الناطقة ومن هنا كانت الصور الروحانية الخالصة هى التى ترتفع عنها الجسيمة وتدركها القوة الناطقة فكانت بهذا التجرد أروع الصور الروحانية جميعًا وكانت الصور الروحانية فى الحس المشترك أحط الصور لأنها أكثر اتصالاً بالجسيمة يقول ابن باجة "والجسمانية فى الحس المتشرك أكثر من الجسمية الموجودة فى صور القوة الذاكرة ولا جسيمة أصلاً فى صور القوة الناطقة(١١٨).

ثم يهتم ابن باجة بالصور الروحانية الخاصة اهتمامًا خاصًا فيلم بها إلمامًا شاملاً ويتحدث عن أنواعها وما يندرج تحت كل نوع حديثًا مستفيضًا لأهمية هذه الصور فى عملية الإدراك ولقد ذكرنا أن هذه الصور لها نسبتان أحدهما نسبتها الخاصة وهى نسبتها إلى المحسوس والثانية نسبتها العامة من حيث الحاس المدرك لها ولنتحدث عن ذلك بالتفصيل:

أ - الصور الروحانية الخاصة من حيث نسبتها الخاصة إلى المحسوس:

يقول ابن باجة إن الصور الروحانية الخاصة منها روحانية ومنها جسمانية أما الروحانية فمنها بالذات ومنها بالعرض والصور الروحانية أيًا كانت فقد يصدق بها الإنسان وقد يكذب فإن الحس قد يكذب مثل حس بعض

المحرورين بالأشخاص التى يخاطبونها حس كاذب وكذلك طعم أصناف من المرض الكاذب.

ولكن أفضل الصور الروحانية وأصدقها ما مر بالحس المشترك أو مر بالحس المتشرك ما يقوم مقامه فإننا قد نتخيل بلاد يأجوج ومأجوج ونحن لم نحسها أو نتخيل مثلاً امرئ القيس فمثل هذه الأمور لم تمر بالحس المشترك ولم تحسها فلذلك يكون أكثرها كاذب. أما إذا مرت الصورة أو مايقوم مقامها من اسم أو دلالة بالحس المشترك ومرت بالمصورة واستقرت فى الذكر فهذه قد تكون صادقة "كامرئ القيس" وقد تكون كاذبة" ككليلة ودمنة".

هذه الصور إذن قد تكون كاذبة وقد جاء كذبها لأن موضوعها لم يكن موجوداً كما هو الحال فى الأمثال أو لأن موضوعها موجود ولكن ليس لها محمول(١١٩).

وقد تكون صادقة يقينية والصادقة اليقينية فى الصور الخاصة هى التى تكون محمولاتها موجودة فى أشخاصها فى الصور الجسمانية ولذلك تدرك بالحس وهى لكى تكون يقينية لا بد وأن تمر بالحس المشترك وكما ذكرنا ولا يكتفى فى اليقين بها بحاسة واحدة أو ما كان منها محسوساً لحاسة واحدة كاللون للبصر بل تتعاون القوى كلها من أجل إدراكها والتصديق بها ويضرب لنا ابن باجة مثلاً لذلك هذا المرء "حى" فإنه لا يكتفى أن ننظر إليه حين نقول تنطبق عروقه فلا يتنفس ويعدم جميع أفعاله الحيوانية وهنا لا يفيد الحس (اللمس) فى اليقين بأنه "حى" فيستعان بالقوة الفكرية التى تستعين بدورها بأشياء أخرى تحس فيه كأن يفصد فيخرج منه دم حار، أو يضع على فمه مرآة وصوفه فيظهر فيها رشح التنفس ذلك أن التنفس قد يكون فى الخفاء ولا تذكره الحواس(١٢٠).

وهنا نجد أن مصدر اليقين فى هذه الصورة الخاصة قد يكون الحس، وقد يكون الحس والقياس فالحس قد يستعين بالقياس فى التصديق بهذه الصور لأن القياس إنما هو خاص بتصديق الصور الروحانية الفكرية مثلاً "هذا حائط فله بأن"[(١٢١)] وهنا يقترن الحس بالقياس.

ولذلك نجد أنه إذا اجتمعت القوى الثلاث فى إحضار الصور الروحانية حضرت كأنها محسوسة لأنه عند اجتماع القوى الثلاث يكون الصدق ضرورة ويشاهد العجب من فعلها كما يقول ابن باجة وهذا ما ظنه الصوفيون غاية قصوى للإنسان فنجدهم يقولون فى دعائهم "جمعك الله" أو "عين الجمع" وابن باجة يرى أنهم لقصورهم عن إدراك الروحانية المحضة (العامة) أعتقدوا أن الصور الروحانية الخاصة هى العامة وظنوا أن اجتماعها هو السعادة القصوى ولما كانت عند اجتمعها تحضر لمن اجتمعت له صور غريبة ومحسوسات بالقوة هائلة المنظر وأنفس أحسن كرامة مما فى الوجود ظنوا أن إدراك هذه هو الغاية القصوى[(١٢٢)] ولذلك نجد الغزالى يقول "إنه أدرك مدركات روحانية وشهد الجواهر الروحانية واستشهد بقول الشاعر: فكأن ما كان مما لست أذكره"[(١٢٣)].

لكن ذلك كله فى رأى ابن باجة ظن ويقول لو كانت هذه الغاية التى ظنوها صادقة وغاية للمتوحد فإدراكها يكون بالعرض لا بالذات ولو صح ذلك لبقى أشرف أجزاء الإنسان فضلاً "النفس الناطقة لا عمل له وكان وجوده باطلاً وكان يبطل جميع التعاليم والعلوم الثلاثة التى هى الحكمة النظرية[(١٢٤)].

فبهذه الوجوه إذن يقع اليقين فى محمولات الصور الروحانية بالذات لكن اليقين قد يقع بالعرض من الأخبار وتواترها ويكون ذلك من اجتماع القوة الفكرية مع القوة الذاكرة فإذا لم يتحد معهما الحس لم تحضر صوره

الشيء كما هى فى الوجود فمثلاً "إن فى مصر النيل فبهذا وقع اليقين غير أن صورة مصر الروحانية ووضع النيل منها فى الحس المشترك عند من لم يشاهده كما هو وجوده فلا لأن الحس المشترك لم يجتمع مع القوتين. فإن اتفق اجتمعاها عند إنسان صار عنده مدينة الفسطاط ووضع النيل منها كما هو فى الوجود وشاهد الصور الروحانية كما هى فى وجودها.

وأما مدى الصدق فى محمولات الصور الروحانية الحاصلة عن الذكر فهى مظنونة والمظنونة كما ذكرنا قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة إلا أن اليقين يقع فى هذه الصور بالعرض كما ذكرنا سابقًا أى من الأخبار وتواترها" (١٢٥).

وأما الصور الروحانية الكاذبة فيقع عن وجوه كثيرة منها أن المحسوسات الخاصة منها ما يكون بالعرض مثل أن يكون الإنسان فى دخان الصنوبر زمانًا طويلاً فيسود وجهه فيظن أن لونه أسود أما فى المحسوسات المشتركة فيكون فى أغاليط الحواس مثل من يركب البحر فيرى الجبال كأنها تتحرك.

الصور الروحانية الخاصة من حيث لها النسبة العامة إلى الحاس المدرك لها:

يقول ابن باجة إن الصور الروحانية الخاصة من حيث لها النسب العامة هى إما إحساسات وإما خيالات وهذه الصور من حيث هذه النسبة لها أهمية خاصة فعن طريقها يتحرك الحيوان حركاته الخاصة(١٢٦).

وهذه الصور إما أن تكون عامة بذاتها كالأنواع والاجناس وإما عامة بالعرض. وهى فى هذه الحالة الأخيرة تكون كالصورة الروحانية الخاصة إذا كانت موجودة لكثير لا على أنها صفة لما هى فيه ولكنها عامة بنسبتها إلى ما هى فيه كصورة جبل أحد المخيلة عند من أبصره وهذه تعرف بالخيالات ولما كانت القوى التى تدرك بها المدركات ثلاثة وهى:

١ - القوة التى تـدرك الصور الجسـمانيـة (وهى الحس وأجزاؤه) وهذه الإدراكات الحاصلة فى هذه المرحلة هى صور روحانية وهى فى أول مراتب الروحانية(١٢٠).

٢ - القوة التى تدرك هذه الصـور الروحانية التى تسمى خـيالات وهى المرتسمـة فى الحس المشترك والقوة المدركـة لها تسمى متـخيله وفى هذه المرحلة نجـد أن المدرك فيـها محـرك المدرك فإن اللـون يحرك البـصر والصـورة الروحانيـة الحاصلة فى البـصر تحكم هذه الـقوة ولذلك كانت هذه الخيالات أشخاصًا وليست كليات(١٢٨).

فإننا نجـد أن الصور الروحانيـة تنوعت حسب القـوة المدركة لها وكـما صنف ابن باجة الصور الروحـانية الخاصة من حيث نسـتبها إلى محسـوساتها تصنيفًا راعى فى ترتيبها من حيث الاسمى مرتبة إلى الأدنى مرتبة نجده كذلك فيما يتعلق بهذه الصور من حيث نسبتها العامة أو من حيث نسبتها إلى الحاس المدرك لها يرتبـها ترتيبًا تصـاعديًا حتى يصل إلى أكثـرها تجريدًا فيجـعلها فى أربعة أصناف:

١ - الحواس:

أو الصـورة التى نسبـتهـا إلى الحس وهذه قد تكون بالذات وقـد تكون بالعـرض فهى كالأحـلام وكأكـثر أشـعار العرب ومـعظم الحكايات والسـير والصورة المحسـوسة ظاهر أمرها أنه لا يكون عنها بذاتها اسـتنباط ولا تصور روحانى فإنا مـتى أحسسنا جسمًـا وحصلت عندنا صورته الروحانيـة الخاصة وأردنا أن نصنع مثله فإننا نستعين بالصورة الروحـانية المتوسطة فتحضر ما هو غيـر موجود إلى الـوجود وليس كل ماهو غـير موجـود لكن ما هو مـوجود بالقوة وغير موجود بالفعل(١٣٠).

٢ - الطبيعة:

فإن العاطش يجد في نفسه صور روحـانية للماء والجائع للطعام، ومنها ما يجرى مجرى الطبيعة كالعـاشق للمعشوق، المشوق للمتشوق، وهذه أيضًا قد تكون بالعرض وقد تكون بالذات، فمـا منها بالذات فليست صورة خاصة لجسمـها، فالعطشـان لا يشتهى ماء مـعينًا بل يشتهى مـا كان من ذلك النوع المشتهى يقـول ابن باجة" القوة المتخيلة التى بهـا يشتهى الحيوان فـإنها ليست تطلب ماء بعينه وغذاء بعينه كما يعرض للصديق مع صديقه وللمولد مع ولده بل إنما يطلب ما فيه الكل. فلذلك غلط جـالينوس حين ظن أن الحمار يدرك الطريق الكلى"(١٣١).

وأما التى بالعرض فمـثل أن يعطش الإنسان فيمر بخاطره مـا كان أحبه فى قدح الماء، أو يجوع فيذكر صورة الغذاء ويتذكر طعامًا ما كان قد أعده من قبل.

ومن خصـائص الصورة التى تفيدها الـطبيعة أنهـا صادقة وملائمـة لها وهذه الصور التى تفـيدها الطبيعة مـجانسة للصورة التى يفـيدها الحس. وقد تجـانس الصـورة التى يعتـبـرها الفكر والعـقل. وهذه الصـورة هى فى فطرة الإنسان كالهيولى مفطورة على قبول النوع الذى ليس هو نوع بعينه ولكن نوع على وجه آخر "غير النوع الذى يفيده الكلى".

ولما كانت هذه الصور ليست صور أجسـام بعينها فتكون خاصة ولا هى أيضًا مجردة عن الهيولى فتكون معـقولات عامة وليس لها النسبة الخاصة ولا توجد لها حالات المـعقولات العامة، إلا أنها وسط بين الموجـودات الهيولانية والموجودات العقلية فـهى تشارك الخاصة بأنها فى القوة التى تصيـر بها خاصة وتصير عامة لأن هذه القوة قبلت عن العقل واستفادت منه.

٣ - الفكر:

وهو عبارة عن الصورة المستنبطة بفكر وروية[١٣٣] وهى التى يختص بها الإنسان فقط والصـورة التى يفيدها الفكر تكون صادقة وكاذبة والـكذب فيها أكثر من الصدق فى بعض السـير وفى هذا الصنف تدخل الأمانى التى يمكن أن تتحـقق فقد يتـمنى الإنسان ما يعلم أنه لا يمكن مـثل أن يتمنى مخـاطبة الموتى والإنسان يعلم بكذب هذه الصور ولا يضره أنه يعلم بكذبها فإنه أن لم يعلم بكذبها كان مخدوعا[١٣٤].

٤ - العقل الفاعل:

وهى كالصورة المستنبطة لا بفكر ولا بروية وهذه الصورة تكون من قبل العقل وبتـوسط القوة الناطقـة مثـال هذه الروايات الصادقة والـكهانات ومن خصائص هذه الصـور أنها لا تكون باختيار الإنسـان ولا يتدخل فى إيجادها وهذه الموهبـة قد توجـد فى بعض الأفراد فى النادر من الزمـان ولا يمكن أن يتقدم عنها صناعة أصلاً وهذه المواهـب تسمى الإلهامات لكن هذه الإلهامات الإلهية درجـات فمنها المحدثون ومنهـا أصحاب الظنون الصادقـة والفرق بين أولئك وهؤلاء أن المحدثين يتـقدم عندهم بالوضع أحد جـزئى المتناقض، أما أصحاب الظنون الـصادقة فينشأ لديهم الأمـر الصادق دون أن يتقدم ونقـيضه معًـا. ودون تذكر يذكره بذلك، ولا يتـشوق إلى علم ذلك بفكر ولا بقـياس وذو الظن الصادق ينشـأ لديه التصـديق فقط أما المحـدث فينشأ لديه التـصور والتصـديق معًا وهذه الأمـور كما هو معـلوم زائدة على الحد الطبيـعى لكنها مواهب إلهية[١٣٥].

وهذه الصور تتميز بأنها صادقة كلها بالذات.

صور الروحانية العامة "الروحانية المطلقة":

وهى عبارة عن المعقولات المستمدة من العقل المستفاد والعقل الفعال وهى وإن كانت ليست هيولانية إلا أنها مستمدة من الهيولانى وقد اصبحت معقولات بفضل انتزاعها من المواد وتجريدها ولذلك يتصف موضوعها الذى تستند إليه والذى توجد به يمتاز بأنه صادق واحد. أما موضوعها الذى هى هيئة فيه فهو كثير وموضوعها الذى هى به موجوده كثير، وموضوعها الذى هى له هى هيئة كثيرة وهى بنسبتها إلى موضوعاتها تعد غاية. ولما كانت المعقولات هى لجميع أنواع الجوهر والإنسان نوع من أنواعها فمعقول الإنسان هو صورته العامة وهو أخلص الروحانيات روحانية(١٣٦).

وإذا كان المعقول لا يوجد إلا للإنسان خاصة بحيث إن موضوع نوع الإنسان هو فى نفس الوقت موضوعه (المعقول) فإننا نجد العكس فى الصور الخاصة من حيث إن صورة زيد الخاصة هى عند عمرو، وهى عند عمرو على أنها موجودة فيه لا على أنه يتصف بتلك الصورة فإذا كانت أتصافًا فهى فى عمرو نفس كما ذكرنا سابقًا وإذا اعتبرنا أن صورة الإنسان هى التى تحرك ما هى فيه، فموضوعها المتصف بها هو موضوعها الذى هو له هيئة أو كالهيئة. وبهذا فإن كلى الإنسان هو سائر المعقولات فمثلاً إذا قلنا "كلى الفيل" فهذا معناه أن موضوعها "فيل" كثر به الجنس والأمر بالمثل فى الإنسان فإن موضوعه الذى يتصف به هو شخص من أشخاص الإنسان الذى هو كلى للإنسان وكما باين الإنسان سائر الجواهر الموجودة باينت صورته أيضًا سائر الصور التى للكائنات الفاسدات وأشبهته الصور التى للأجسام المستديرة لان من خصائص هذه الأجسام أنها تعقل أنفسها(١٣٧).

وهكذا نخلص من عرضنا لأنواع الصور الروحانية إلى أن ابن باجة إنما عنى بالصورة الروحانية الخالصة (العامة) حينما قال "من جهة أنها تقبل

العـقل" وهذا يعنى أن الصورة النـاطقة هى صـورة عقليـة إذ أنها لما كـانت مرتفعة عن الجسمية كـانت بهذا الارتفاع أفضل الصور الروحانية وأمكن للقوة الناطقة أن تدركها(١٣٨).

وقد بقى علينا أن نحدد مقصـود ابن باجة "بالعقل بالفعل" حتى تصل إلى تحديد أكثر للقوة الناطقة.

ب - العقل بالفعل:

يقول ابن باجة" فالعقل بالفعل هو المحرك الأول فى الإنسان بالإطلاق. وظاهر أن العـقل بالفـعل قوة فـاعلة(١٣٩). ويقـول أيضًا "فـالمحرك الأول الإنسـانى هو العقل بالفـعل، وهو المعقـول بالفعل، فـإن العقل بالفـعل هو المعقول بالفعل(١٤٠).

هذه الأقوال تدل دلالة واضحة على أن القـوة الناطقة هى العقل بالفعل ولما كان العقل بالفـعل يمثل المحرك الأول للإنسان بالإطلاق فـهو بهذا المعنى يعد قوة فاعلة شأنها شأن الصور الروحـانية من حيث لها بالعقل الفعال صلة ما، أو يمكننا أن نقول أنهـما وجهان لشىء واحد خاصـة إذا عرفنا أن الصورة العقلية هى المعقول بالفعل.

لكن العقل بالفـعل لا يمثل المحرك الأول إلا فى حالة خـاصة، عندما يكون الإنسـان إنسانًا بالفـعل ولكن الإنسان قـد يكون بالقوة فى حـالة عدم حصول هذه المعقولات له لكنها إذا حصلت أصبح إنسانًا بالفعل وليس وجوده إنسانًا بالقـوة ينفى وجود محركـات له بل العكس إذ أن ابن باجة يرى أنه إذا كان الإنسان إنسـانًا بالقوة فإن محـركه الأول حينذاك قد يكون القـوة المتخيلة هى المحرك الأول فيه، فيكون عند ذلك فى الإنسان ثلاثة محركات، كأنها فى مرتبة واحدة القوة الغاذية النزوعية والقوة المنمـية الحسية، والقوة الخيالية وكل هذه القوى هى قوى فاعلة، وهى موجودة بالفعل، لا عدم فيها"(١٤١).

ويبدو هنا أن ابن باجة فى تمييزه بين الإنسان والحيوان قد جعل للإنسان العقل بالفعل كمحرك أول له أما الحـيوان فإن محركه الأول هو إحدى القوى الثلاث التى ذكرناها فلا ينبغى أن نفـهم قول ابن باجة هنا خطأ ولا ينبغى أن نقول أنه وقع فى تناقض "والشخص قد يكون حيواناً بالقوة وحيوانًا بالفعل. فلننزله فى حالة التى هو بهـا حيوان بالفعل وإنسان بـالقوة، وذلك عند كونه رضيعًا لم تحدث له القوة الفكرية" (١٤٢).

وهكذا يتضح لنا أنه لما كان ابن باجة يوحد بين الـعقل والمعقول كـما سيتضح لنا ذلك فقد جعل القـوة الناطقة تطلق على الصور الروحانية بأنواعها المختلفـة وهى هنا تمثل المعقولات كمـا جعلها تطلق على العـقل بالفعل وهو الذى يقوم بفعل الإدراك (١٤٣).

٢ - وظيفة النفس الناطقة:

يرى ابن باجة أن للنفس الناطقة وظيفة عامة هى التى بها يدرك الإنسان آخر مثله على مـا هجس فى نفسه (١٤٤). والنفس الناطقة لا تخـتص بوظيفة تجريد الصور فحسب، بل إنهـا تدرك هذه المعانى المجردة من الهيولى وتركب بعضهـا فى بعض وتحكم ببعضـها على البعض الآخر. "وليس فـعل الناطقة أنها تجرد الصور فحسب بل أنها أيضًا تركب بعضها إلى بعض وتحكم ببعضها على بعض والتركيب هو التصور. والحكم هو التصديق" (١٤٥).

فكأن النفس الناطقة تقوم بفعلين: أحدهمـا وجود المعانى المفردة والثانى تأليف معنيين من هذه المعانى فى قضية من القضايا، والفعل الأول يطلق عليه ابن باجة اسم التصور، والثانى اسم التصديق فما هى وظيفة كل منهما:

١ - **التصور:**

يقول ابن باجة "التصور بالجملة هو حصول الأمر الذى من خارج فى النفس من حيث يوجد مدلولاً عليه باسمه دون أن يحكم عليه بشىء البتة"(١٤٦).

٢ - أما التصديق فهو "أن يأخذ الأمر محكومًا عليه بحكم ولذلك كان التصديق ابدًا إنما يكون فيما يطلب منه أى الحكمين له(١٤٧).

أما الوظائف التى يخص بها التصور فهى أخبار أو سؤال أو أمر فالسؤال يقتضى الأخبار بما يتطلبه أما الأخبار فهو تعليم وهذا يعنى أن السؤال تعلم أما الأمر فهو طلب إحداث فعل أو الكف عنه "والتصور هو فيما يطلب ما هو وأى شىء هو وأن هذا السؤال إنما هو ونحوه ليس يطلب به حكم فى الأمر بإيجاب أو سلب كما هو فى النقيضين بل يطلب ماهية الأمر مجردة من الحكم ولذلك يقول ابن باجة أن التصور التام هو تصور الشىء بما يلخص ذاته بنحو يخصه إلى آخره.

هذه المعانى المفردة الموجودة فى النفس بفعل إدراك القوة الناطقة يدل عليها بالألفاظ مثل "سقراط إنسان وهذه ضربان" كليات وأشخاص أما الكليات فمثل: إنسان. حيوان. أما الأشخاص فهى مثل سقراط شجرة.

ولما كان التصديق لا يمكن أن يكون إلا إذا كانت المعانى المفردة موجودة فى النفس وإلا انتفى فعل التركيب كان التصور بمثابة الهيولى للتصديق وكانت هذه متقدمه لتلك بالطبع(١٤٩).

ولذلك يقول ابن باجة "والقول الذى يقع به التصديق لا يمكن أن يكون إلا قضية فإنه لا يقع التصديق بأمر يدل عليه قول ليس تركيبه تركيب أخبار"(١٥٠).

فإذا كانت وظيفة التصديق تركيب المـعانى فى قضية من القضايا فإن من هذه القضايا ما يكون مـؤلفًا من شخصين وهى قليلة الاستعمـال مثل "عمرو هذا المتكلم، ومنها ما يكون مؤلفًا من شخص كلى مثل "عمرو إنسان" ومنها مـا يأتلف من كليـتين وهى الـتى تعم جمـيع الصنائع وتسـمى علومًـا على الإطلاق وعلى التـقـديم مـثـل قولـنا. "كل نبـات حى" أو "كل حـيـوان حساس"(١٥٢).

٣ - **القوة الناطقة بين القوة والفعل:**

إذ كان ابن باجة قد عرف القـوة "بأنها الاستعداد الذى يكون به الشىء كذا وكذا. "فـإن هذا الاستعداد يفـترض الهيولى إذ أن كل مـا بالقوة أو فى حالة الاسـتعداد فـهو فى هيـولى لكن هذه الهيولى تحـتاج إلى مـحرك لكى يخرجها من القوة إلى الفعل لأن مفهوم القوة يفترض أنه متحرك ولابد له من محرك فإذا كانت القوة الناطقة من وجهة النظر هذه مـتحركة فما هو محركها إذن؟

إذا افترضنا أن القوة الناطقة هى بالفـعل دائمًا كان معنى ذلك أن جميع ما نتعلمه إنما هو مخزون فيها من قـبل، ولا نكتسبه اكتسابًا" وأن ما يبدو لنا من تعلمها ما هو إلا تذكر لما هو فيها تسـترجعه فى المناسبات التى تعرض لها وليس للحس أى فضل فى هذا التعلم(١٥٣).

لكن هذا الافتراض مـحال إذ أن الأخذ به سيجعل من لم يحس شـيئًا من الأشيـاء، عليمًا بهذا الشىء مـثل علم من أحسه والقـوة الناطقة فى هذه الحالة تعلم بوجود أشياء تسند إلى المحسـوس من غير أن نحسها ولا شك أن كلامًا كهذا ينطوى على تناقض والتطويل فيه فضل(١٥٤).

كـذلك لا يمكن للقوة الناطـقة أن تكون دائمًـا بالقوة لأن هذا يجـعل التعلم مـجالاً إذ أن التعلم هو انتـقال من حال الجـهل إلى حال العلم أو من

القوة إلى الفعل. ومما يناقض ذلك الافتراض أن الإنسان فى حياته يكتسب علومًا هذا الاكتساب أما أن يكون بالحس كما يحدث لأهل الصنائع العملية وإما بالتعلم كما يحدث لأهل النظر"(١٥٥) وهذا ينفى أن تكون القوة الناطقة بالقوة دائمًا وما دامت القوة الناطقة ليست دائمًا بالقوة وليست دائمًا بالفعل فهى تارة بالقوة وتارة بالفعل. بيد أن الخروج من القوة إلى الفعل تغير والتغير حركة والحركة تفترض محركًا ومتحركًا وهذا يعنى أن القوة الناطقة متغيرة ومتحركة(١٥٦).

ثانيا: الإدراك العقلى:

١ - من التخيل إلى النطق:

إذا كان ابن باجة قد استند إلى الإحساس باعتبار أنه يمثل المصدر الأول من مصادر المعرفة وباعتبار أنه يدرك الصورة فى الهيولى من حيث هى هيولى مشار إليها فما ذلك إلا لكى يصل إلى معرفة أكثر تجريداً يدرك بها الكليات أو ماهيات الأشياء والقوة الناطقة ما هى إلا غاية الحس والتخيل. وأن هاتين القوتين إنما وجدتا من أجلها والمعرفة تبعاً لذلك إدراك متدرج من الجزئى إلى الكلى أو من المحسوس إلى المعقول يقول ابن باجة" أن الموجودات هى إما هيولانية وأما منتزعة والهيولانية هى فى جسم مشار إليه والانتزاع حركة وكل حركة تغير أو تابع لتغير والانتزاع تابع لتغير، والتابع إما أولاً، إما ثانيًا فالأول هو الإحساس كما بين قبل والثانى هو هذا. وإن كان هناك ثالث لزم ضرورة أن تكون فى الموضوع حال ينفصل بها الثانى عن الثالث، إذا كانا معًا من جنس واحد، وإلا فبماذا يكون الثانى غير الثالث"(١٥٧).

وهذا النص يشير صراحة إلى أن الموجودات الهيولانية من خصائصها أنها تقبل التغير والتغير يستتبعه عملية انتزاع تساعد المدرك على إدراك التغير الطارئ على الموجودات الهيولانية. هذا الانتزاع ليس على درجة واحدة ففى

المرحلة الأولى من مراحل الانتزاع نجد أن الحس يقوم بوظيفة التجريد وفى المرحلة الثانية يتناول التخيل هذه المحسوسات بصورة أكثر تجريداً ولا يقف الأمر عند هذا الحد بل لا بد لهذه المرحلة أن تستتبعها مرحلة ثالثة. فما هى القوة التى تمثل المرحلة الثالثة فى عملية الانتزاع؟؟ وإذا كانت هذه القوة مخالفة لما سبقها من قوى مدركة فلماذا تكون مخالفة لهما رغم أنها تستغن بما يقدماه لها من صور؟؟.

لما كان هناك نوعان من التحريك: تحريك فى الهيولى وهو التغير الذى يطرأ على الأجسام وكل ما هو فى أجسام وتحريك ليس فى الهيولى وهو عبارة عن الصور التى تطرأ على النفس تحت تأثير التحريك الذى طرا على ما هو فى هيولى(١٥٨). كان هذا النوع الأخير من التحريك يتميز بما يأتى:

١ - إما أن يكون من غير الممكن البرهنة على وجود شيء له هذه الصفة فى الهيولى.

٢ - إما أن يكون له وجود فى الهيولى، لكنه مأخوذ فى الحال التى هو مباين للهيولى فيها دون أن يكون ذلك مخالفة للحقيقة التى تخصه.

٣ - إما أن يكون موجوداً فى هيولى. لكن ليس مأخوذا من جهة أنه هيولى بل من جهة ما هو فى الحقيقة فيكون قابلًا إما لإمكان المفارقة وإما للمفارقة. ففى حال إمكان المفارقة يكون حسًا وفى حال المفارقة بالفعل يكون خيالاً.

وهكذا تتسلسل الحركات التى ليست فى هيولى وإن كان بعضها مشروطًا بالهيولى دون أن يؤثر ذلك فى حقيقة التحريك وقد اتضحت لنا حركة القوة الناطقة بعض الشيء ولكى تتضح أكثر وأكثر فإننا سنوازن بين إدراكات الخيال وإدراكات العقل:

١ - إذا كانت القوة الخيالية تتحرك عن الإحساسات والإحساسات عن الصور الهيولانية، فإن القوة الناطقة لا تتحرك عن الإحساسات ولا الصور الروحانية. ومرجع ذلك أن التحريك كما ذكرنا يكون دائمًا عن وجود. والوجود يقترن بالتناهى. والتناهى مرتبط بالهيولى فهو يحرك القوة الخيالية ولما كانت القوة الناطقة ليست فى هيولى ولا هى متناهية فتحريكها إذن غير متناه لأن الموجود المفارق يحرك تحريكًا غير متناه من جهة أنه لا يتحرك(١٥٩).

٢ - بينما نجد الهيولى قابلة للانقسام لقابليتها الحركة "إذ كل متحرك منقسم" وما دامت القوة الخيالية مأخوذة فى هيولى فهى قابلة للانقسام وهذا الانقسام له علاقة بنوع الإدراك الذى تدركه إذ أنها تدرك الصور الهيولانية من خلال أحوالها التى تخصها فى الوقت الذى تدركها فيه، ولا تدرك منها ما لا يخصها فى وقت الإدراك وهذا يعنى أن القوة الخيالية لا يمكن أن تدرك الصورة الهيولانية بجميع أحوالها التى تلحق بها من حيث هى صورة متحركة عن الأعراض المفارقة لها وإنما تدركها هى وجميع لواحقها الذاتية وغير الذاتية إدراكها لشىء واحد ومن هنا كان لا بد من وجود قوة أخرى قادرة على إدراك أحوال الصور الهيولانية من حيث هى أمور مفارقة لها ومحاولة تجريدها مں هذه اللواحق وإدراكها إدراك كليات مستقلة عن وجودها بما هى لواحق للصورة الهيولانية هذه القوة هى العقل.

٣ - إذا كانت القوة الخيالية تدرك الأشخاص فقط، فإن القوة الناطقة تدرك الأمور الكلية التى هى أساس العلم فالعلم مؤلف من المعانى الكلية وليس الجزئية(١٦١).

نصل من ذلك إلى أن القوة التى تجرد الصور العقلية بحيث تحصل النفس على مبادئ التصور هى العقل ولكن ذلك بمعاونة الحس والتخيل.

ولكن كيف يقوم العقل بفعل الإدراك؟.

لكى نوضح ذلك الفعل يجب أن نتذكر قليلاً طريق الإدراك الحسى. لقد ذكرنا أن المعرفة الحسية إنما تتم بوجود ثلاثة أمور" الموضوع المدرك (المحسوس) وهو خارج النفس قوة حاسة قابلة وهى القوة الحسية (سواء كانت ظاهرة أو باطنة). معنى يحصل فى القوة الحاسة من ذلك الموضوع المدرك ويتم فعل الإدراك الحسى بتشبه الحاسة بالمحسوس عند الإدراك نتيجة انفعال الإحساس بالمحسوس فيحدث فى النفس معنى وإذا كنا فى الإدراك الحسى نقوم بتجريد مبدئى للصورة من الهيولى فإن هذا التجريد لا يكون تجريداً عن لواحق المادة بل تبقى الصورة فى الإحساس مع لواحقها.

إذا كان هذا هو فعل الإدراك الحسى. فهل يماثله الإدراك العقلى فى إدراك المعقولات؟؟ يختلف الإدراك الحسى عن الإدراك العقلى فى بعض الأمور.

١ - إن وسيلة الإدراك الحسى هى الحواس بأنواعها. أما وسيلة الإدراك العقلى فهى العقل والعقل وحده.

٢ - إذا كان الحس يدرك الموجود مع عوارضه التى تلحقه بسبب مادته التى تكون منها، ولا يمكن أن ينال المحسوس إلا إذا كان ماثلاً أمامه فإن العقل يجرد الصورة تجريداً تامًا ومطلقًا عن كل ما يلحقها من خواص المادة. فالعقل يدرك بأن يأخذ فى ذاته صورة المعقولات مجردة عن المادة متدرجًا فى التعقل بمراتبه المختلفة.

٣ - إذا كان موضوع الإدراك الحسى (المحسوس) يقع خارج النفس فإن المعقول لا وجود له خارج الذهن إنما هو قائم فى النفس.

٤ - إذا نظرنا إلى العقل الإنسانى ودوره فى عملية الإدراك وجدنا أنه ينقسم إلى قوة قابلة وأخرى فاعلة فالعقل القابل هو العقل المنفعل ولابد أن تحدث المعقولات فى هذا العقل (الهيولانى) من حيث إن له استعداداً لتقبل المعقولات أما القوة الفاعلة فهى العقل بالفعل "وظاهر أن العقل بالفعل قوة فاعلة.. وقد تلخص الفرق بين القوى الفاعلة والقوى المنفعلة"(١٦٢).

والعقل الإنسانى من حيث هذه الوظيفة كما يقول "توما الأكوينى" عقلان عقل منفعل إن أنت نظرت إلى قابليته للمعرفة، وعقل فعال. إن أنت نظرت إلى قدرته على المعرفة وهذا التميز فى وظيفة العقل لا مناص منه لكل من سلم بنظرية القوة والفعل(١٦٣).

ولذلك نجد ابن باجة يجعل العقل بالفعل هو المحرك الأول الإنسانى.

خصائص الصورة الهيولانية:

١ - إن من خصائص الصور الهيولانية أنها لم توجد لأنفسها بل كانت من أجل غيرها من حيث إنها تصبح مادة فى العقل أو موضوع قابل للإدراك العقلى(١٦٤).

٢ - ليس فى ذاتها أن تكون معقولة ولكن من خصائص طبيعتها وقوامها قبول للوجود العقلى فإذا اتصل بها المحرك صار لها ذلك الوجود ولذلك فهى تحتاج إلى شىء خارج ليجعلها عقلاً وتحتاج إلى هذا الاتصال لتكون معقولة وقد يتشكك متشكك ويقول إن وجود الصور معقولة هو وجودها غير مقترنة بفعل فلزم أن يكون

فى الطبيعة شىء باطل لكن ابن باجة يرد على ذلك بقوله إن هذه الصور الهيولانية قد تكون محسوسة ومتخيلة فتكون محركة للشهوةوالغضب ولأشياء كثيرة فتكون لها أفعال إما فى وجودها فى المواد التى تخصها وتلقب بها وإما فى وجودها محسوسة متخيلة فلا تلقب بتلك الألقاب فالصورة الهيولانية إذا كانت معقولة فهى ليست معقولة بذاتها بل من أجل أن العقل جعلها كذلك(١٦٥).

٣ - إن وجودها تابع للتغير فالتغير الذى يلحقها يكون بالعرض وهو أن توجد لمتغير وهى تحتاج إلى الهيولى لتتغير بها(١٦٦).

٤ - إن المعقول عنها غير الموجود. إذ أن الأشياء لها وجود حى فى الواقع فإذا ما أدركها العقل أصبح لها وجود مخالف لوجودها الأول(١٦٧).

خصائص الصور المعقولة:

١ - إن إدراكها متناه لأنه تجريد للصورة الهيولانية من كثرة محدوده (الجزئى) ثم يمكن الحكم بهذا المجرد على كثرة غير متناهية (الكلى) فكأن هذا العقل لقوة غير هيولانية(١٦٨).

٢ - إن الإدراك فيها هو المدرك أو العقل هو المعقول. أى أن العقل يعقل ذاته(١٦٩).

٣ - إن المعقول عنها هو الموجود.

٢ - الكلى والشخصى:

إذا كان ابن باجة ينفى أن تكون المعرفة تذكراً لمعارف كانت موجودة فى العقل يسترجعها فى المناسبات التى يتعرض لها فإن المعانى المدركة فى النفس ليست تبعًا لذلك معانى مفطورة فى الإنسان وإنما هى معانى نشأت من تكرار

جملة إحساسات فى النفس بفعل الإدراك الحسى. وكان من تكرار هذه الإحساسات تحولها إلى عادة ومتى أصبحت عادة أدرك الإنسان أن هذه العادة أصبحت تصوراً أو مفهومًا عامًا أو كليًا. فكأن الأصل فى الكليات أنها إحساسات صادرة عن جزئيات يضم الإنسان بعضها إلى بعض ويتصور منها معنى عام فيستدل أنها تصورات أو مفهومات كلية(١٧٠).

ولكى تتضح لنا حقيقة الكلى يجب أن نوازن بينه وبين الشخصى:

١ - فإذا كان الحس يمكن أن يدرك الأوساط التى هى عبارة عن الأحاسيس المؤلفة من متضادين مثل الوسط الذى فيه حر، وبرد (فهو وسط بين الحرارة والبرودة)(١٧١) فإن القوة الناطقة لما كانت لا تدرك إلا الكليات فإنها لا تدرك الأوساط ولكنها تدرك الحرارة المجردة إلى أبعد حدود التجريد بحيث لا يكون فيها شىء من الحرارة والبرودة المجردة وإلى أبعد حدود التجريد بحيث لا يكون فيها شىء من الحرارة.

٢ - وإذا كان الإحساس إدراك المحسوس فى هيولى. وكان التخيل هو إدراك المعنى فى هيولى بعد غياب المحسوس فإن الكلى هو إدراك المعنى مجرداً عن كل هيولى ولذلك كان إدراك الشخص وسطًا بين المحسوس والكلى. وكان الخيال جزءًا من الكلية(١٧٢). ولا نعنى بقولنا إن الخيال وسط بين المحسوس والكلى أنه يشبه القول بالأوساط التى تدرك الحس. بل إننا نعنى أنه فى حالة وسطى من جهة إدراك المعنى فى هيولى وإدراكه مجرداً عنها فإذا كان الخيال جزءًا من الكلى فلإن الكلى لا يمكن أن يكون فى الإحساس والتخيل لأنه مغاير لهما مغايره جوهرية(١٧٣) من حيث إن الإحساس والتخيل إدراك المعنى فى هيولى (الشخص) أما الكلى

فهو إدراك المعنى مجردًا من الهيولى وهو الإدراك الكلى "إن المعانى المدلول عليها بالألفاظ هى إما كليات وإما أشخاص" (١٧٤).

٣ - الكلى إذن هو ذلك المعنى الذى هو عندنا ونستعمله محمولاً على أكثر من واحد، وهو الذى لا يمتنع من جهة أنه يحمل على أكثر من واحد وهو الذى لا يمتنع من جهة أنه يحمل إلى أكثر من واحد فإنه متى حملت الشمس على شخصها ثم حملت فى قول آخر على ذلك الشخص بعينه فسواء كان الشخص الأول هو الثانى أو كان غيره فإن تكرار الحمل إنما يقوى من جهة الموضوع لا من جهة المحمول(١٧٥) أما الشخص فهو ذلك الذى ليس هو عندنا ولا نستعمله كذلك وإذا أخذ على التأويل الثانى كان رسمًا شاملاً منعكسًا وكانت قوته قوة قولنا الكلى هو الذى لا يمتنع من جهة أن يحصل على أكثر من واحد(١٧٦).

٤ - لكن المعنى الكلى عند ابن باجة هو المعنى المعقول والمعقولات أصناف منها ما له أشخاص كثيرة فى وقت واحد كالإنسان والفرس، ومنها ما له أشخاص كثيرة لكن لا يمكن أن يجتمع منها اثنان فى آن واحد كالكسوف والمقابلة والصيف والربيع، ومنها ما لا يجد له شخص واحد كالشمس والقمر، وما يوجد له أكثر من شخص واحد فظاهر أن تلك الأشخاص تشابه بذلك المعقول الواحد إذ اكان يوجد فى كل واحد منها معنى واحد بعينه لا أقل ولا أكثر وكل شىء يوجد فى أمر فإن ذلك الأمر يوصف بذلك الشىء ومجمل ذلك الشىء وعلى ذلك الأمر فإذا المعقول الذى له أكثر من شخص واحد بذلك المعقول يتشابه به اثنان فصاعداً وهو أيضًا صفة لأكثر من شخص واحد وهو محمول على اكثر من

شخص واحد وهو المعقول الذى بهذه الصفة يقال له الكلى إذا كان مع أشخاصه كالكل وهى له كالأجزاء"(١٧٧).

والمعقول بناء على ذلك ليس صورة لهيولى أصلاً ولا هو صورة روحانية لجسم وجود ذلك الجسم بها كالخيالات بل هى صورة هيولاها الصورة الروحانية الخيالية المتوسطة(١٧٨).

٣ - **طبيعة المعقولات (الكليات):**

إذا كانت المعقولات عند ابن باجة ما هى إلا الكليات فإنها أيضًا هى المعقولات وأنواعها. "لما كانت المعقولات هى المقولات والمقولة من شرطها أن يوجد فيها الشخص"(١٧٩) ذلك لأن المقولة هى الحمل أو الإضافة وهى ليست لفظ وإنما هى معنى. وهذه هى خصائص المعقول بقول ابن باجة" . . . فالمقولات إذا إنما توجد لها هذه الإضافات من حيث هى معقولات لا من حيث هى ما هى "(١٨٠).

فإذا كانت المعقولات من حيث هى إدراكات لموضوعات معينة إنما تكون مضافة إلى هذه الموضوعات ولا يكون لها قوام إلا بهذه الإضافة فإن أهميتها الكبرى تبدو من حيث إنها تجعل الكلى مرتبطًا بالموضوعات التى هو كلى لها من ناحية، ومرتبطًا بخبرة المدرك من ناحية أخرى "لما كان معقول الشىء هو الشىء ولم يكن بينها فرق إلا بالجهة"(١٨١).

فإذا نظرنا إلى ارتباط المعقول بالموضوع وجدنا أن الكليات المتولدة فى العقل من تاثير الموضوعات الخارجية هى المعقولات الحقيقية وأن الكليات التى تولدت فى العقل تحت تأثيرات أخرى. دون أن تكون لها موضوعات خارجية ليست معقولات على وجه التحقيق ولذلك نقول إن الفرس هى معقول لشىء ما. ونقول أن الغول ليس معقول لشىء أصلاً. فمن حيث لها هذه الإضافة

إلى موضـوعاتها التى منهـا حصلت وبها صارت مـعقولة لشىء أصـلاً فمن حيث لهـا هذه الإضافـة إلى موضوعـاتها التى منهـا حصلت، وبهـا صارت معـقولة لا بد لهـا أن تكون مضافـة إلى بعض الموضوعـات بالضررورة، لكن يعتـرض البعض ويشكك فى ذلك القول ويتسـاءل إذا كان أى معنى حقـيقى لكل من الكليات لا يتـحقق إلا بمشاهدة أفـراد موضوعـه فكيف تكون ألفاظ الزرافة والفيل. معقولة عندنا ونحن لم نشـاهد أشخاصها بعد إلا على طريق التشبـيه؟؟؟ وما دام الأمر كذلك فـإن المعقولات من حيث لهـا هذه الإضافة تصبح فانية بفناء من هى مضافة إليه لأن من خصائص المضافين أنهما يوجدان مـعًـا إمـا بالقـوة وإمـا بالفـعل. ولا يمـكن لأحـدهمـا أن يكون من دون الآخر[١٨٢] إن الأب والابن مضافـان ولا يفهم أحدهمـا من دون الآخر فإذا فرضنا أن أحـد الأشخاص أب له ابـن واحد. وحدث أن مـات ابنه، فإنه لا يبقى أبًا بعـد هذا الموت وإن كان أبًا قـبله وما صح بالنسـبة إلى الأب والابن يصح بالنسبة إلى كل مضافين[١٨٣].

وابن باجة يرد على هذا الاعتراض ويقول:

لكن إذا نظرنا إلى ارتـباط المعـقـول بالشـخص المدرك وجـدنا أن هذه المعقولات قد يعتريها النسيان. فـاشخاص الموضوعات التى يرتبط بها المعقول عند إنسان ما قد تتلف ولكن تلفـها لا يؤدى إلى تلف الصورة الروحانية التى اكتسبت قبل أن تتلف وفى هذه الحالة يبقـى المعقول مرتبطًا بالصور الروحانية المكتسبة، فلا يعقل إلا معها وفيها وإن كان ليس مرتبطًا بأشخاص الموضوعات ذاتهـا وبذلك تنعدم الإضـافة بـينه وبين تلك الموضوعـات وتبـقى بينه وبين صورها الروحانيـة. وتصبح الإضافة بالنسبـة إلى الإنسان المدرك الذى يحمل فى نفسه هذه الصـور الروحانية ولكن قد تتلف هذه الصور الروحـانية إذا ما تعـرض الإنسان للنسـيان مـثلاً وهنا يـنقطع أى اتصال بين الشـخص المدرك

والمعقــول. "فأما العلوم فــلا يمكن ذلك فيهــا لأنها يقين فــزوالها أنما يكون بزوال حال الموضوع كــالنسيسان. ويتعرى الموضــوع عنها وإلا فلا يمكن ذلك فيها لأنها كليات فليست فى زمــان ولأن العلم بها يقين فلا يمكن أن يستحيل بعناد وإنما يعــدم إمــا بزوال الموضــوع، وهو الإنسان أو بــتعــريه عنهــا، وهو النسيان[(١٨٤)].

ولما كان اتصــال الإنسان بالمعقــول إنما يكون بالصورة الروحانيــة وكانت الصورة الروحانيــة إنما تحصل بالحس كان المعقول مــرتبطًا أشد الارتباط باصله الحسى وهذا ما يؤيده النوم كل التأييد، إذ أن المعقولات تحصل أيضًا فى النوم ويشعر بها الحــالم، ويحكم على حقيقتها فحــينما يرى صورة السبع فى النوم يقضى بأن ما يراه سبع[(١٨٥)].

إذا كنا قد أثبتنا سابقًا أهمية الإضافة فى تحديد المعقولات من حيث إنها تجعل المعقول مرتبطًا بالموضوعات التى هو معقول لها من جهة، كما تجعله من جهة أخرى مرتبطًا بخبرة المدرك.

ولما كانت المعقولات المتولدة فى العقل تحت تأثيــر الموضوعات الخارجية تختلف باختــلاف عدد هذه الموضوعات والصفات الخــاصة بكل منها لم يكن معقول نوع من الأنواع واحدًا فى جــميع الناس. إن المعقول الواحد لا بد من أن يختلف فى عــقل زيد عنه فى عقل عــمرو بحسب خــبرة كل منهمــا بعدد موضوعــات هذا المعقول وصفــاته الخاصة فمثــلاً المعنى الكلى الذى تدل عليه بلفظ "الفرس" إن هذا اللفظ معنى معقول. ولكنه لم يصبح معقولاً بالإضافة إلى أحد الناس. إلا بعد مشاهدة عــدد معين من الأفراس. ولذلك كان المعنى الكلى "فرس" فى ذهن عمرو غــير المعنى الكلى "فرس" فى ذهن زيد[(١٨٦)] وهذا المثال ينطبــق على كل إنسان وبالنسبــة إلى كل معنى كلى آخــر. ومعنى ذلك أن المعقول الواحد يتكثر بتكثر العقــول التى تعقله ولاختلاف موضوعات

هذا المعقول فى عقل هذا الإنسان أو ذاك والأمر كما يقول "ابن رشد" إنه باستناد هذه الكليات إلى خيالات أشخاصها صارت متكثرة بتكثرها وصار معقول الإنسان عندى مثلاً. . . غير معقوله عند أرسطو(١٨٧).

ولو أننا فرضنا أن هذه المعقولات ليست متكثرة بتكثر موضوعاتها أو كما يقول ابن باجة "إنه متى وضعنا كل معقول واحداً بالعدد لزم من ذلك رأى يشبه رأى أهل التناسخ. . . فيكون التعلم إذن لا يفيد كيفًا بل إنما يفيد كما إلى سائر الأشياء الشنيعة التى تلزم هذا الوضع"(١٨٨). لكنه يعود فيقول "وإن نحن لم نضعه واحداً لزم ذلك الوضع أيضًا محالاته من ذلك أن يكون المعقول الذى عندى وعندك معقول وذلك المعقول يكون أيضًا عندى وعندك فيكون له معقول آخر وذلك إلى ما لا نهاية وما لا نهاية على هذا النحو غير موجود" فكيف نفسر أقوال ابن باجة هنا؟ إنه يقول أن المعقول متكثر وإذا لم ننزله متكثراً لزم من ذلك أمور شنيعة، ثم هو يقول إذا لم نضعه واحداً حدث من ذلك عدة محالات؟ فى الواقع أن ابن باجة لم يكن متناقضًا هنا ومن أجل ذلك نراه فى "رسالة الاتصال" يحوم حول مشكلة الواحد والكثير" ولكى نفسر أقوال ابن باجة نعرض بشىء من التفصيل لهذه المشكلة لما لها من علاقة وطيدة بالعقل وهل هو واحد أم كثير مما سنوضحه فيما بعد. .

الوحدة والكثرة:

يرى ابن باجة أن الواحد يقال على أنحاء مختلفة يمكن تصنيفها فى مجموعتين كبيرتين: الواحد المشخص، الواحد المجرد(١٩٠) فالواحد قد يكون جسمًا أو جسمانيًا وعندئذ يقال له شخص، مثال البياض، وقد يكن مجرداً عن الهيولى، فلا يكون شخصًا وإنما يجرى مجراه مثل الكليات وأنواعها:

أ - الواحد المشخص:

إن الشخص الواحد قد يلحقه تغير لكن هذا التغير لا ينفى عنه صفة الوحدة ويظل واحدًا فالإنسان مثلاً يوجد جنينًا ثم طفلاً ثم يافعًا ثم شابًا ثم كهلاً ثم شيخًا، وهو واحد رغم هذه التغيرات التى تعاقبت عليه. كذلك قد يصبح عالمًا وقد كان جاهلاً. كما يصبح كاتبًا وقد كان أميًا. وهو واحد لم يتغير. أكثر من ذلك أذا حدثت له بعض التغيرات الفسيولوجية كأن تقطع يداه أو رجلاه، أو ينتزع منه عضو من الأعضاء أو حتى جميع أعضائه التى ليس بها قوام حياته. قيل مع ذلك أنه واحد(١٩١).

ب - الواحد المجرد:

أما الواحد المجرد فهو يقال على ما هو واحد بالنوع أو بالجنس أو بالعرض وبالجملة إنه يقال على كل ما اشترك فى كل ما والحقيقة أن أشخاص الخيل واحده بالنوع، وأشخاص الحيوان واحده بالجنس، وأشخاص جميع الأشياء البيضاء واحدة بالعرض، فالواحد هنا يكون واحدًا حسب درجة التجريد التى يحددها النظر والوحدة تكون فى هذا المقام وحدة عقلية(١٩٢).

فما مصدر الوحدة هنا سواء كان الموضوع مشخصًا أم مجردًا؟ أو من أين أتت الوحدة لهذه الأشخاص والمجردات؟.

إذا نظرنا إلى الأشخاص وجدنا أن الحس لا يمكن أن يكون هو مصدر الوحدة لان ابن باجة يقول "وإذا شاهده الحس فى حال من هذه الأحوال، ثم شاهده فى حال آخرى بعيده عنها لم يعلم هل هذا هو ذلك الواحد أم لا؟ مثل أن يشاهده طفلاً، ثم شابًا، فإذن ما به الإنسان واحد لا يلحقه الحس، بل إنما تلحقه قوة أخرى"(١٩٣).

ولكن ما هى القوة التى تلحق الشىء المدرك وتدركه واحدًا رغم تغيره؟ إذا كان ابن باجة لم يشير صراحة إلى ذلك وإذا كان قد نفى أن الحس هو

مصدر الوحدة لم يبق أمامنا من مراتب القوى سوى الخيال والنطق فهل الوحدة مصدرها الخيال؟؟. بالطبع لا لأن الخيال هو الحس فى حال غياب المحسوس ولا يختلف عنه إلا من هذا الوجه. فلم يبق إلا النطق والنطق هو العقل فالعقل إذن هو مصدر هذه الوحدة إذ أنه يقوم بتركيب مجموعة من الإحساسات صادرة عن جزئيات ويضم بعضها إلى بعض ويتصور منها معنى عام فيستدل أنها معنى كلى واحد.

وما يقوم به العقل من خلع الوحدة عل الأشخاص فإنه يقوم به على المجردات وسيتضح لنا ذلك فيما بعد عند ذكر مراتب العقول.

نعود إلى المشكلة التى أثرناها سابقًا وهى كيف يكون المعقول متكثرًا وواحدًا فى آن واحد؟؟ فنقول أنه متكثر من وجه وواحد من وجه آخر. فهو متكثر بتكثر موضوعاته واحد بالنوع... وإذا كنا نحاول تحديد طبيعة المعقول أكثر وأكثر فإننا نتساءل:

هل للكليات (المعقولات) وجود خارج الذهن؟؟:

إذا افترضنا أن المعقولات (الكليات) لها وجود خارج الذهن يماثل تمامًا وجودها فى الذهن فإن افتراضنا هذا سيقودنا حتمًا إلى القول بانه: إما أن تكون هذه الكليات قائمة بذاتها وليس لها نسبة إلى الأشخاص المحسوسة. ونحن قد عرفنا من قبل أن طبيعة المعقول أنه يقال على الأشياء الموجودة، فيلزم عن هذا الوضع أن لا يكون معقول الشىء هو الشىء وهذا محال وأما أن يكون الكل معًا موجودًا بذاته خارج النفس فى الشخص. فإذ فرض ذلك الأمر فما هى النتائج التى ستترتب عليه؟؟

يقول ابن باجة إنه إذا فرضنا أن المعقول موجود فى أشخاصه خارج النفس فإن الأمر لا يخلو من أحد محالين: أن يكون جزء من هذا الكل فى

شخص شخص حتى يكون زيد له من معنى الإنسانية جزء آخر وهكذا فى سائر الأفراد. فلا تكون الإنسانية محمولة على كل واحد منهما حملاً ذاتيًا وفى ذلك يقول ابن باجة "لكن ليس لها إلى إنسان إنسان نسبة تخص كلما عرض ذلك الصور الروحانية الخاصة" (١٩٤).

وأما أن يكون الكل موجودًا بكليته فى كل شخص من الأشخاص التى تندرج تحته. وهذا أيضًا محال. لان ذلك معناه أن يكون المعقول متكثرًا فى نفسه. ويصبح لكل فرد من الأفراد معقوله الخاص فلا يكون لها معقولاً واحدًا وقد أثبتنا سابقًا أن المعقول واحد بالنوع وإما أن توجد فيه الأضداد معًا إذا كان لكثير من المعقولات فينقسم بفصول متضادة وفى ذلك يقول ابن باجة: إن زيد إذا كان كريمًا وكان عمرو لئيمًا فالمعقول منهما يوصف بأنه كريم ولئيم معًا وهذا ما لا يمكن" (١٩٥).

كذلك كيف يمكننا الاعتقاد بأن الكل جوهر قائم بذاته ومفارق وقد عرفنا أن من خصائصه أنه يقال فى موضوع لا على موضوع فإن ما يقال على الموضوع إنما هو العرض والأعراض كما يذكر ابن باجة من خصائصها أنها سبب قوام المعنى وليس سببًا لوجود المعنى(١٩٦).

وننتهى من هذه الافتراضات إلى أن المعقول لا وجود له خارج الذهن بما هو معقول وإنما بما هو محسوس وليس لكليات الأشياء الحسية ومعقولاتها وجود خارج الذهن والجزء هو سبب وجود الكل. وليس الكل هو سبب وجود الجزء إذ أننا أثبتنا سابقًا أن الأصل فى الكليات أنها عبارة عن إحساسات صادرة عن جزيئات يضم العقل بعضها إلى بعض ويتصورها معنًا عامًا فيقول أنها تصورات مفهومات كليه بحيث إن هذا المفهوم العام لا يوجود له فى الخارج كما كان موضوعه موجودًا أى أنه لا تحقق لوجوده بالفعل إلا

فى الذهن فقط فإن هذا يدل على أن الصلة بين المحسوس والمعقول إنما تنفى وجود كليات مفارقة.

ولما كان ابن باجة يسوى بين مراتب العقل عند الإنسان وبين معانى الأشياء "إن إدراك الشيء هو الشيء" و"إن العقل بالفعل هو المعقول بالفعل" فإن المعقولات تبعًا لذلك لها وجود حقيقى وأنها تدرك بذاتها (وهنا نرى تاثير أفلاطون على ابن باجة إلا أنه اختلف عنه فى أن ابن باجة قد جعل هذه المعقولات لها وجود حقيقى لكن فى الذهن أما أفلاطون فقد جعلها خارج الذهن) ولما كانت هذه المعقولات هى العقل فسيتضح لنا فيما بعد أن هذه المعقولات تفكر كالإنسان وإذا هى فكرت أصبحت عقلاً مستفادًا وأما إذا وجدت بالفعل فى العقل الهيولانى ولم تفكر فهى عقل بالفعل. ويمكننا إدراك هذه المعقولات على أكمل وجه حينما تصبح جميع معارفنا أو الجزء الأكبر منها معقولة بالفعل وحيئذ تصبح المعقولات الأولى صورة للعقل بالفعل أى أنها تصير عقلاً مستفادًا(١٩٨).

٤ - العقل:

العقل هو قوة فى الإنسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية فيعرف ماهيات الماديات، أى كنهها لا ظاهرها. ويدرك ثانيًا معانى عامة كالوجود والعرض والعلية والمعلولية والغاية والوسيلة والخير والشر والفضيلة والرذيلة والحق والباطل ويدرك ثالثًا علاقات أو نسبًا كثيرة ويدرك رابعًا مبادئ عامة فى كل علم وفى العلوم إجمالاً ويدرك خامسًا وجود موجودات غير مادية(١٩٩).

وقد ذكر الفارابى عدة معانى للعقل لكننا اكتفينا بذكر أحد هذه المعانى وهو العقل الذى يذكره أرسطوطاليس فى كتاب البرهان فإنه إنما يعنى به قوة النفس التى بها يحصل اليقين بالمقدمة الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع أو من صباه ومن حيث لا يشعر من

أين حصلت فإن هذه القـوة جزء ما من النفس يحصل لهـا المعرفة الأولى لا بفكر ولا أصلاً يتـأمل واليقين بالمقـدمات التى صفتـها الصفـة التى ذكرناها. وتلك المقدمات هى مبادئ العلوم النظرية(٢٠٠).

ويحتل العقل فى فلسفـة ابن باجة مكان الصدارة وهو عنده جزء النفس الناطقة التى يمكنهـا إدراك الأمور الكلية مـجردة من لواحقهـا المادية إذ يقول "إن العقل الذى يذكـره أرسطو فى السادسة من نيـقوماخـيا إنما هو حق لأن تفعل عنه الأفعال التى توجبها الحكمة"(٢٠١).

ويقول "... فإذا عـقلنا ما هذه القوة التى نحكم بها على أشيـاء غير متناهية لم نـشاهد منها إلا أشخاصًـا قليلة أو لم نشاهد منها شخـصًا أصلاً، تبين أن ذلك لا يكون بالوهم ولا بالتـخيل فإن أكثر ذلك كـاذب وإنما نعقلها بأن نتصـور ما هى فإنا إلى الآن نتصـورها بهذا الذى لها من هذه المعـقولات فـهـو بين عند من حـاول صناعـة المنطـق أن قـولنا مـا لـه هذا الأثر هو عقل"(٢٠٢).

هذه القوة خـاصة بالإنسان ولا توجد فى سـائر الكائنات الأخرى وهو بها يفـصل (يحلل) ويركب جميع مدركـاته حتى يتوصل إلى مدركـات كلية تخلتف كل الاختلاف عن المدركات الأخرى (حسية، خيالية) وكان باستطاعة هذه القوة أن تنشئ العلم المؤلف من هذه المعانى الجزئية.

هذا العـقل لا نراه بذاته بل نـرى اثره فى غـيره ولـذلك نراه فى بعض المعقولات رؤية أقرب من ذاته وفى بعضها رؤية أبعد "وقد يراه الراؤون برؤية متفـاضلة على بصائرهم كمـا ترى الشمس على تفاضل الأبصار، فـأما رؤية بذاته وهى ممكنة كرؤية الشمس دون متوسط"(٢٠٣).

من خصـائص هذا العقل (نقـصد هنا جـزء النفس الناطقة) أنه مـتكثر بتكثر معقولاته ذلك لأننا إذا كنا قد أثبـتنا سابقًا أن تكثر المعقولات يؤدى إلى

اختلاف عقل زيد عن عقل عمرو ومن ثم فإن هذه العقول متكثرة وهذا ما دفع ابن باجة إلى التوحيد بين العقل والمعقول ويقول ابن باجة إذا افترضنا أن هذا العقل واحد ترتب على ذلك نتائج خطيرة منها أن الأناس الموجودين والذاهبين والغابرين واحد بالعدد وهذا شنيع وعسى أن يكون محالا(٢٠٤).

وإذا كان ابن اجة لم يشر صراحة إلى أن النفس الناطقة تنقسم إلى العقل النظرى والعقل العملى إلا أننا نجد أنه كثيراً ما يشير فى نصوصه إلى نوعين من المعقولات أو الصور، معقولات لا تحصل إلا عن التجربة والتجربة لا تكون إلا بالإحساس أولاً والتخيل ثانيًا (الصور الروحانية الخاصة)، ومعقولات عامة لا توجد لكل الناس على السواء بل إنها توجد فى بعضهم حسب درجة تجردهم من العلائق المادية يقول "إن الفضائل الفكرية منها عملية ومنها نظرية"(٢٠٥) وربما تكون هذه هى الإشارة الوحيدة التى يفهم منها أن هناك نوعين للعقل عقل عملى وآخر نظرى.

١ - العقل العملى:

وهو عبارة عن قوة النفس الناطقة التى تدرك المعانى وتوجهها إلى العمل ولما كانت هذه المعانى مستمدة من التجربة والتجربة إنما تكون بالإحساس والتخيل فقد اتصفت هذه المعانى بالجزئية فهى إذن حادثة بحدوث القوة المدركة لها فاسدة بفسادها. وقد اتضحت لنا معقولات هذه القوة عند حديثنا عن الصور الروحانية الخاصة ومراتبها المختلفة، وأفعال هذه القوة تتجه كلها إلى العناية بالبدن وتكميله بالصنائع والفضائل "فإن أكثر الصناعات وهى القوى والمهن مقتضية على هذا الصنف"(٢٠٦).

والفرق بين الإنسان والحيوان فيما يتعلق بهذه القوة. أن الصور الخيالية التى توجد للحيوان إنما توجد له بالطبع يقول ابن باجة "... وهى (المتخيلة) أيضًا مشتركة للإنسان. والحيوان غير الناطق الذى له صنعة أو يجرى مجراه

كالنحل والنـمل والعنكبوت والإنسان. فـهذه الحالـة أما أن تحصل للحـيوان بالطبع وذلك كالحيوان غير الناطق كالنحل وما يجرى مجرى المهنة[٢٠٧].

أما هذه القـوة فى الإنسان فـهى تحصل بالاسـتنباط والفكر" ومنهـا ما يحصل باستنباط وهذه تخص الإنسان فقط فلا توجد لغيره وهذه إما أن تكون بفكره كما يعـرض ذلك كثيرًا وتخص باسم الاسـتنباط ومنها ما يوجـد دفعة وسمى الإلهام وما شاكل ذلك الاسماء"[٢٠٨].

وعن فائدة العقل العملى يقول ابن باجـة " والعملية على الإيجاز مهن وقوى والمهن كل ما اسـتعمل فيـه البدن كالتجارة والسـكافة وهذه إنما أعدت نحو معقولاتهـا لتخدم غيرها فإن الصنائع المستعملة لـغايتها لو لم تكن الغاية موجـودة لكان وجودها باطلاً فهى بالطبع خـادمة. وأما القوى فـهى كالطب والملاحة والفلاحة والخطابة هى وقود الجـيوش وبين أن هذه قوى مرؤسة وأن قوة الجيوش إنما هو نحو صلاح المدينة لتعمل ما أعدت له والخطابة إنما أعدت لتعطى الإقناع فيما استنبطه الحكمة"[٢٠٩].

وبهـذه القوة العـملية تكون سـائر الفضـائل الشكلية إذ أن وجـود هذه الفضـائل كما يقول ابن رشـد ليس شيئًا أكـثر من وجود الخيـالات التى عنها تتحرك إلى هذه الأفعال على غاية الصواب[٢١٠].

٢ - العقل النظرى:

والعقل النظرى كما يقول ابن باجة لا يوجد لسائر الناس بل لقلة منهم، وهذا العقل ليس بمعد أصلاً ليخدم به الإنسان شيئًا ما بوجه ولا على حال بل إنما هو معـد ليكمل به ذلك المحرك الأول (العـقل بالفعل)[٢١١] ويفرق ابن باجة بين مراتب أربعة للعقل وهى: العقـل الهيولانى، والعقل بالفعل والعقل المستفـاد، والعقل الفعال وكـان يرى كالفارابى أن لكل عقل مـن هذه العقول

وظيفة مزدوجة فهو مادة من جهة وصورة من جهة أخرى، أى مادة للعقل الذى يليه وصورة للعقل الذى يسبقه، فهناك إذن نوع من التدرج فى الوظائف العقلية لدى الإنسان فالعقل المستفاد هو الذى يفيض من العقل الفعال وهو لدى ابن باجة مادة للصور العقلية التى تفيض عليه ولكنه فى الوقت نفسه صورة لعقل أدنى مرتبة منه وهو العقل بالفعل وهذا الأخير مادة له ولكنه من جهة أخرى صورة العقل الهيولانى(٢١٢) وهذه العقول من أدناها إلى أعلاها هى:

أ - العقل الهيولانى:

يرى ابن باجة أن العقل الهيولانى ليس مجرد استعداد يحدث فى الجسم كنتيجة لاختلاط العناصر فيه على نحو خاص ولكنه جوهر يشبه المادة من جهة قبوله لصور الأشياء(٢١٣) أو هو مجرد استعداد نستطيع به أن نتصور المعقولات وندركها ومن خصائص هذا العقل أنه فان مثيل بالمادة(٢١٤) وهو هنا يتفق مع الفارابى الذى كان ينظر إلى العقل الهيولانى نفس النظرة التى نظرها له ابن باجة فيما بعد وهو يقول "أما العقل الإنسانى الذى يحصل له بالطبع فى أول أمره فإنه هبة ما فى مادة معدة لأن تنقل رسوم المعقولات فهو بالقوة عقل وعقل هيولانى"(٢١٥).

وقد ذكر ابن رشد أن ابن باجة أنكر البدعة القائلة بأن العقل الهيولانى ذات خالدة مشتركة بين جميع أفراد بنى الإنسان(٢١٦) ذلك لأنه كان يرى أن هذا العقل فان وليس ازليًا لأنه قوة أو هيولى ومن خصائص الهيولى التغير وعدم الدوام.

ب - العقل بالفعل:

فإذا ما حدثت المعقولات نتيجة إدراك العقل الهيولانى لها أصبحت معقولات بالفعل وأصبح لدينا عقل بالفعل يقول الفارابى "فإذا حصلت فيه

(أى فى العقل الهيولانى) المعقولات التى أنتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وكانت من قبل أن تنتزع من موادها معقولات بالقوة.. وتلك الذات إنما صارت عقلاً بالفعل بالتى هى بالفعل معقولات بالفعل وإنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه(٢١٧)".

وإذا كان الفارابى يرى ذلك فإن ابن باجة يؤكد أنه إذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم وعدت من حيث هى معقولات فى جملة الموجودات(٢١٨).

كذلك يسوى ابن باجة فى العقل بالفعل بين العقل والمعقولات ويقول "فالمحرك الأول الإنسانى هو العقل بالفعل وهو المعقول بالفعل فإن العقل بالفعل هو المعقول بالفعل"(٢١٩).

ولقد وجه أبو البركات البغدادى نقده اللاذع فى "كتاب المعتبر" للفلاسفة المشائين فيما يتعلق بتقسيم النفس الناطقة إلى عقول هيولانية وعقول بالفعل. كما نقدهم فى قولهم إن العقل والمعقول واحد وقال من المؤكد أن العقل غير المعقول والدليل على ذلك أن العاقل إذا عقل فرسًا فلا يمكن أن يصير هو فرسًا أو يصير الفرس عقلاً وكذلك إذا عقل غيره من سائر الأشياء فإذا عقل أشياء كثيرة هل تصير هذه الأشياء الكثيرة مع العلم بأنه واحد وينتهى إلى إثبات أن العقل هو محل للمعقولات فهو هيولى لها وذلك كالنفس للصور التى تعلمها فالنفس محل لما تعقله والأشياء كالصورة الحالة فيها ولا يختلف العقل عنها(٢٢٠).

جـ - العقل المستفاد:

وحينما تصبح المعقولات قائمة فى الذهن بحيث يدركها كما لو كانت غير خارجة عن ذاته فإنه فى هذه الحالة يسمي عقلاً مستفادًا إذ هو العقل

بالفعل الذى عقل المعقولات المجردة وأصبح فى استطاعته أن يدرك الصورة المفارقة أى تلك التى لم تكن فى مادة أصلاً، كالعقول السماوية(٢٢١) "فإن الأجساد الكائنة الفاسدة. خوادم للأجرام السماوية المستديرة من حيث هى غير كائنة ولا فاسدة وذلك كالاستطقسات غير كائنة بكلها بل كائنة بأجزائها.. وإذا نحن تأملنا أجزاءها وهى الكائنة لزم من ذلك ضرورة صورة لا يمكن أن تكون فى مادة أصلاً"(٢٢٢).

ولما كان العقل المستفاد فى غنى عن المادة أصلاً بعكس العقل الهيولانى، والعقل بالفعل فهو وحده الجزء الخالد فى النفس وهو القريب من العقل الفعال(٢٢٣) "وأما هذا العقل المستفاد فلأنه واحد من كل جهة فهو فى غاية البعد عن المادة لا يلحقه التضاد كما يلحق الطبيعة ولا العمل بالتضاد كالنفس البهيمية ولا يرى التضاد كالناطقة التى تعقل المعقولات الهيولانية المتكثرة فهو أبدًا واحد أو على سنن واحد فى لذة صرف وبهاء وسرور، وهو مقوم للأمور كلها والله عنه راض أكمل ما يكون الرضا"(٢٢٤).

ولما كان هذا العقل خالدًا وأزليًا كان علمه خالدًا وأزليًا ولا يمكن فيه النسيان "ولكن تبين أن العلم الأقصى الذى هو تصور العقل وهو وجود العقل المستفاد لا يمكن فيه النسيان اللهم إلا أن يكون ذلك خارجًا عن الطبع"(٢٢٥).

ومن خصائص صورته الروحانية أو معقولاته أنها واحدة بالنوع وهى موجودة أبدًا وكانت غير كائنة ولا فاسدة بل ساكنة وذلك على العكس من معقولات العقل الهيولانى والعقل بالفعل فلما كان من خصائصهما إدراك المعقولات مع علائقها بالمادة فإن هذه المادة إذا فنيت فقد فنيًا معها أما العقل المستفاد فلأنه قد بلغ مرتبة يستطيع عن طريقها تلقى المعقولات مباشرة من العقل الفعال ويصبح بغنى عن المادة فلا يفنى بفنائها. ومن هنا كانت النفس

عند ابن باجة ليست خالدة إلا إذا بلغت مرحلة العقل المستفاد وأصبحت قادرة على الاتصال بالعقل الفعال فتصبح حينئذ إلهية بعد أن كانت مادية فكأن الخلود هو خلود الفكر وليس البدن "فبين أن ذلك العقل الذى لا يدركه البلى ولا السن ولا سائر ما كتب فى النفس. . . وإذا كان كذلك لا يمكن الجسم قبوله إلا بعد وجود هذه القوى فيه فإن المدرك لذلك هو هذه القوى فإن ذلك ليس على أن كل واحدة من هذه القوى تترتب فيما قبلها حتى يكون الأول مادة والثانى صورة بل ذلك أنحاء من الوجود متفاضلة متباينة فلذلك لا يفسد بفساد ما قبله" (٢٢٦).

وللوقوف على العقل الفعال يستخدم ابن باجة القياس البرهانى فإذا كان الإنسان هو الكائن الوحيد الذى يتميز عن سائر الكائنات بالفكر فقد تميزت أفعاله بالاختيار والترتيب والنظام لأن الفكر يدرك هذه العلاقة السببية التى يترتب عليها الترتيب بين الحوادث وانتظامها(٢٢٧) فإذا قصد الفكر إيجاد شىء من الأشياء لا بد وأن يضع فى اعتباره سببه أو علته أو مبادئه التى يقف عليها وبدون هذه المبادئ لا يمكن وجود هذا الشىء لكن هذا المبدأ الذى لذلك الشىء قد يكون له مبدأ آخر من تلك المبادئ لا يوجد إلا متأخرًا عنها. وقد يرقى ذلك أو ينتهى. فإذا انتهى إلى آخر المبادئ وشرع فى العمل الذى يوجد به ذلك الشىء بدأ بالمبدأ الأخير الذى انتهى إليه الفكر فكان أول عمله ثم تابع ما بعده إلى آخر المسببات التى كانت أول فكرته وهذا معنى قولهم: أول العمل آخر الفكرة. وأول الفكرة آخر العمل(٢٢٨). فلا يتم فعل الإنسان فى الخارج إلا بالفكرة فى هذه المرتبات التى يتوقف بعضها على بعض ثم يشرع فى فعلها وأول هذا الفكر هو المسبب الأخير وهو أخرها فى العمل وأولها من العمل هو المسبب الأول وهو آخرها فى الفكر ومن أجل ذلك يحدث انتظام الأفعال الإنسانية.

فإذا ما تتبعنا هذا المنهج القياسى الذى استعان به ابن باجة من أجل الوقوف على العقل الفعال أمكننا إدراك وجود صورة ليست فى مادة أصلاً.. إلخ؟

د - العقل الفعال:

إذا كنا قد أثبتنا سابقًا أن العقول الهيولانية متكثرة فإن هناك عقلاً غير متكثر هو العقل الفعال فهذا العقل واحد لأن معقوله واحد ومعقوله هذا هو بعينه وفى هذا الصدد يقول ابن باجة "فأما العقل الذى معقوله هو بعينه فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول وهو واحد غير متكثر إذ قد خلا من الإضافة التى تتناسب بها الصورة فى الهيولى(٢٢٩).

ويشغل العقل الفعال فى نظرية المعرفة عند ابن باجة نفس المكان الذى كان يشغله من قبل فى هذه النظرية بعينها لدى كل من الفارابى وابن سينا والغزالى فهذا العقل صورة مجردة عن المادة غير قابلة للانقسام فعمله واحد لا يتعدد بتعدد الأجناس والأنواع التى تفيض منه فإذا تعددت صور الأشياء أو معانيها فذلك يرجع إلى وجودها فى المادة وتلك الأخيرة على ما يرى أرسطو هى السبب فى اختلاف الأفراد ولكن هذه الصور الراهنة التى توجد فى الأشياء المادية ليست فى العقل الفعال سوى صورة واحدة مجردة أو مفارقة لكن لا ينبغى أن نفهم هنا أن معنى هذا التجريد هو معناه عند أرسطو أى أنها لم تكن موجودة فى المواد ثم انتزعت منها(٢٣٠) بل هى صورة مفارقة هى دائمًا مفارقة ولم تكن فى مادة أصلاً وهى كالعقول السماوية..

ومن خصائص هذا العقل أنه يعد صورة للإنسان(٢٣١) ويثبت ابن باجة وجود صورة ليست فى مادة أصلاً ولكنها ملابسة للصورة الهيولانية وسبب لوجودها من أربعة أنحاء:

١ - أن الأجسام الكائنة الفاسدة خاضعـة للأجرام السماوية ومشتقة من الأسطقسـات وهى غير كائنة ولا فـاسدة. ويمكننا أن ننظرإلى هذه الأسطقسات من وجـهين: وجه كلى، وآخر جزئى فـهى من الجهة الجزئية تتـألف من الموجودات المادية الهيولانيـة المكونة لأجسام هذا العالم، وإذا نظرنا إليها من ناحية كونها وجدنا أنه لا بد من وجود صورة لها فى العقل وهذه الصورة بالضرورة غير مادة وأنه لا يمكن أن توجد فى العـقل صورة مادية، وإنما هى تجريدات عـقلية لما هو موجود بالفعل فى العالم المادى فكأن هذه الاسـتطقسات غير كائنة بكلها بل كـائنة بأجزائها وهذا يثبت وجود صورة ليـست فى مادة ولكنها ملابسة للصور الهيولانية وسبب لوجودها(٢٣٢).

٢ - إذا وجـد عنصـر من العناصـر المكونة للعـالم. وخـرج عن هذا العنصر أو الفعل مـوجود آخر فإن هذا الموجود المتكون يشـبهه من ناحية اتصافه بنفس الصفات الجوهرية ولكنه يختلف عنه فى أتصافه بالصفات العـرضية وهذا يعنى أن المنفعل لا ينفـعل عن فاعل بعينه لكن عن كل فاعل من ذلك النوع فهـو إذن له اتصال بالمعنى الكلى فكأن الانفعـال هنا مرده إلى المعنى الكلى القـائم فى الفاعل وليس إلى الفاعل من حيث هو كائن جزئى(٢٣٣).

٣ - تتميز القوة الناطقة فى الإنسان عن القوة المتخلية فى الحيوان فى أن الإنسان يمكنه التميـيز بين المعنى الكلى. والمعنى الجزئى عن طريق العقل أما الحيوان فـعلى الرغم من وجود القوة المتخيلة لديه إلا أن هذه القوة لا تصل إلى مـستوى العـقل فى التمييـز فالحيوان مـثلاً يطلب الطعام والشراب لكنه لا يميـز بين المعنى الكلى لهذا الطعام ووجود الطعام بالفعل فى الواقع "فهى لا تطلب ما يعينه ولا غذاء

يعينه بل تطلب الماء والغذاء لما فيه من معنى الإرواء والإشباع الكلى ولذلك غلط جالينوس كما يقول ابن باجة حين ظن أن الحمار يدرك الطريق الكلى ومرجع ذلك أنه اعتقد أن القوة المتخيلة هى للعقل(٢٣٤).

٤ - أن العقل لا يدرك الموضوع الجزئى ما لم يكن له محمول كلى فأما إذا لم يحصل على شيء فإننا لا نراه ولا هو مدرك لنا. إلا أننا فى إدراك الموضوع الجزئى نحتاج إلى قوة الحس أولاً. فالجسم مثلاً هو مدرك وليس بإدراك وهو أول المدركات والآلة التى أدركته هى الحس الجزئى لكنه يحتاج فى إدراك هذا الإدراك إلى التخيل فهو إذن يدرك بغير القوة التى تدرك وسبب ذلك هو الازدواج الناجم فى الموضوع عن صلته بالمادة. أما العقل فإنه على نقيض ذلك فهو يدرك ويدرك أنه يدرك بقوة واحدة لذا استحال أن يكون جسمًا أو قوة فى جسم ووجب أن يكون صورة لا فى مادة يقول ابن باجة "فليكن المدرك العقلى "أ" وليكن على إدراكها "ب" و"ب" إذن ضرورة غير "أ" لكن "ب" تدرك فليكن إدراكها، "د" فهى غير "ب" و"ج" تدرك فليكن إدراكها "د" فهى غير "ج" وهذا قائم إلى ما لا نهاية. فسنصل ضروروة إما إلى إدراك لا يمكن أن يدرك وإما إلى إدراك يدرك بذاته لا بغيره فيكون المدرك والإدراك واحداً "(٢٣٥).

وهنا يصل ابن باجة إلى أن المفارقة يمكن أن توجد فى أشياء منسوبة إلى الأمور الهيولاينة لكنها نسبتها إلى هذه الأمور ليست كنسبة الصورة إلى المادة أى أن اتصالها بالهيولى ليس اتصالاً فى جوهرها مثلما يقال فى العقل الفعال أنه فى المنى والبذر(٢٣٦)، ولذلك يقول ابن باجة فالقوة المصورة فى المنى قوة عقلية لأن فيها النوع مجرداً ويؤيد قول ابن باجة ما ذكره تلميذه ابن

الإمام فى الحاشية من قوله" إن القوة التى تفعل الصورة الحاصلة فى النوع ليست قوة لجسم بل هى عقل بالفعل مفارق"(٢٣٧) ويرد ابن باجة على تساؤل أرسطو هل هى مما تفارق أو ليست جملة مفارقة "بقوله" . . . إن وجد للنفس فعل تختص به دون الجسد أمكن أن تفارق"(٢٣٧).

إذا كنا قد أثبتنا شيئًا من حقيقة هذا العقل وكيف نبرهن على وجوده فإننا هنا نتساءل ما هى حقيقة فعل هذا العقل؟؟

يقول ابن باجة إن للعقل فعلين: أحدهما من حيث هو مفارق وهو أن يعقل ذاته على ما هى عليه العقول المفارقة من عقلها ذواتها وكون العاقل والمعقول منها شيئًا واحدًا من كل جهة والثانى أن يعقل المعقولات التى فى العقل الهيولانى أعنى أن يصيرها من القوة إلى الفعل فكأن هذا العقل هو الذى ينقل العقل الإنسانى من مجرد الاستعداد إلى مرتبة العقل المستفاد بمحاولة هذه العقول الإنسانية تحصيل الصورة العقلية(٢٣٩) فكأن الغاية الإنسانية عند ابن باجة هى أن يعقل الإنسان معقولات هذا العقل وهذا يدعونا إلى التساؤل هل معقولات هذا العقل تماثل معقولات العقول الآخرى؟؟؟

بالطبع لا لأن ابن باجة يعتقد أن معقول هذا العقل إنما هو الحياة الآخرة وما فيها من سعادة وهو يقول "والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة. . . وعند ذلك يشاهد ذلك المشاهد العظيم"(٢٤٠) وما دام هذا المشاهد العظيم واحدًا كأن لا بد لمعقوله من أن يكون واحدًا وللعقل الذى يعقله من أن يكون واحدًا أيضًا" . . . فإذا كان العقل نحو هذه الغاية كان عن الرأى وكان عن شىء أبدى فكان أيضًا إلى ذلك الشخص الفاعل بهذا الأبدى على قدر قربه منه فكان ذلك العقل أبدًا بذاته من هذه الوجه لأن ما به قوامه أبدى سواء كان قريبًا أو بعيدًا"(٢٤١) ويقول "ولما كان النظر إلى الشىء وأن يعقل الشىء إنما يكون بأن يحصل

للناظر معنى الشىء ويجرده عن هيولاه وكان المعنى الذى نريد أن نعقله هو معنى ولا معنى له، وكان فعل هذا العقل هو جوهره ولم يكن يمكن فيه أن يبلى ولا يفسد، وكأن المحرك فيه هو المتحرك بعينه كان على ما يقوله الإسكندر فى كتابه " فى الصور الروحانية" راجعًا على نفسه وكان ذلك واحدًا بالعدد وكان هو المحرك الأول مثلاً ومن كان مثله صار واحدًا بالعدد كثير بالآلات الروحانية كانت أو الجسمانية "(٢٤٢).

تلك هى مراتب العقول الإنسانية كما ذكرها ابن باجة فهناك عقول كثيرة وهى العقول الهيولانية إلى جانب عقل واحد بالفعل هو العقل الفعال فما هى علاقة هذه العقول المتكثرة بذلك العقل الواحد وكيف يتم الاتصال هل تتلقى هذه العقول صور المعقولات من العقل الفعال مباشرة باستخدامها طريق العلم والمعرفة أم أن العقل هو الذى يفيض بمعارفه وصوره على العقول؟؟.

وإذا فرضنا أن العقل الهيولانى بمراتبه يتصل بالعقل الفعال ويستمد منه المعرفة فهل يكفى أن يتحد ما هو كائن فاسد بما هو خالد أزلى؟؟ وإذا كان العقل الفعال هوالذى يفيض بمعارفه على العقل الهيولانى إلا يعتبر نوع من الإلهام وهو ما كانت الصوفية ترومه وقد أنكره ابن الصائغ عليهم؟؟.

لا شك أن هذه التساؤلات تثير الكثير من الغموض حول موضوع الاتصال عند ابن باجة مما سنوضحه فى الفصل الثالث.

* * *

الفصل الثالث
مشكلة الاتصال

ويتضمن :

تمهيد

١ - نظرية الاتصال الفارابية.

٢ - مشكلة الاتصال لدى ابن الصائغ.

٣ - مشكلة الاتصال لدى ابن رشد.

٤ - ابن باجة بين الفارابى وابن رشد.

تمهيد:

يعد ابن باجة ومن بعده "ابن رشد" من الفلاسفة الذين ألفوا رسائل خاصة فى إمكان الاتصال "أى اتصال الإنسان بالعقل المفارق وقد ذكر ابن أبى أصيبعة" كتابًا منسوبًا "لأبى بكر ابن الصائغ" بعنوان "اتصال العقل بالإنسان" وكان قد ذكر له أيضًا مؤلفاً بعنوان "فصول تتضمن القول عن اتصال الإنسان بالعقل. فالطريقان متعاكسان وليس للرسالة عنوان من وضع المؤلف فهى تبدأ بعبارة "من كلامه رضى الله عنه فى اتصال العقل بالإنسان خاطب به بعض إخوانه فقال. . " وهذا العنوان من وضع الناسخ. وربما يكون الكتابان واحدًا وإن اختلف المترجمون فى تحديده(٢٤٤).

ولا شك أن عدم تحديد عنوان الرسالة واختلاف المترجمين فيه، قد جعل الباحثين يختلفون فى تحديد السبيل التى سلكها ابن الصائغ فى الاتصال فكلا العنوانين يحدد مسلكًا خاصًا للاتصال، وكل طريق منهما يختلف اختلافًا جوهريًا وأن اتفقت الغاية وهى الاتصال، مما يجعل المشكلة أكثر غموضًا خاصة وأن ابن باجة لم يحدد أى الطريقين قد سلكه، ولم يشر إلى ذلك صراحة من خلال نصوصه، وإذا حاولنا أن نساير العنوانين ونوفق بينهما بدت لنا المشكلة أكثر صعوبة إذ أن القول بأن عنوان الرسالة هو "اتصال الإنسان بالعقل" يساير الطريق الذى سلكه ابن باجة فى نظرية المعرفة والذى يتلخص فى ارتقاء الإنسان بمعارفه من الجزئيات إلى الكليات فهو يبدأ من المحسوس حيث يقوم الحس فى هذه المرحلة بانتزاع صور المحسوسات وتظل هذه الصور على علاقتها بمادتها إلى أن تدخل فى نطاق الخيال فيجردها بدوره تجريدًا أشد من المادة حتى تصل إلى العقل فيقوم بتجريدها تجريدًا تامًا عن المادة وتصبح المعانى أو المعقولات كلية بعد أن كانت جزئية إلا أن نظرية

المعرفة لا تقف عند هذا الحد بل إننا نجد أن هذه المعقـولات لما كانت بطبيعتها لا توجد خارج الذهن وإنما هى داخله فإنه فى مرحلة الإدراك العقلى نجد أنها قد تكون بالقـوة وقد تكون بالفعل. على أن ما بالقـوة يقتضى دائمًا مـحركًا يخرجه من القوة إلى الفعل كمـا يتضح لنا ذلك من مذهب ابن باجة الطبيعى ومن أجل ذلك نجـد أن هذه المعقولات فى تجردها تمر بمراحل العـقل الأربعة بتأثير من العقل الفعال المحـرك لها والذى كان له الأثر كل الأثر فى خروجها من القوة إلى الفعل. ولذلك جـعله ابن باجة صوره للعقل المستـفاد وهو آخر مراحل العقول الإنسانية وشبه فعله تمشيًا مع أرسطو بفعل الشمس فى البصر. ذلك هو الطريق الأول للوصول وقـد أشار إليه ابن باجة بقـوله "فالإنسان له أولاً الصورة الروحـانية على مـراتبها ثم بهـا يتصل بالمعـقول ثم يتـصل بهذا المعقول بذلك العقل الآخر، فالارتقاء إذن من الصـور الروحانية يشبه الصعود فإن كان ممكنًا أن يوجد الأمر بالضـد أشبه الهبوط(٢٤٥) وربما كان هذا النص يشير صراحة إلى أن هناك طريقين للاتصال.

أما إذا افترضنا أن عنوان الرسالة هـو اتصال العقل بالإنسان "كان ذلك يمثل الطريق الهابط وهو الذى يفترض أن الصـورة المعقولة كانت موجوده فى العقل الفـعال يهيأها للعـقل الإنسانى، والمعرفـة بناء على ذلك لا تحصل إلا بفيض من العـقل الفعال واهب المعرفـة هذا الطريق الهابط قد أشـار إليه ابن باجة ببعض النصوص الغامضة لكنه لم يفـصله لنا تفصيلاً يتضح معه تقريرنا بأنه سلك هذا الطريق.

من هذه الإشارات التى تؤيد طريق الإلهام أو الفـيض منها "المعقولات وحصـول القوة الناطقـة بالفعل هى موهبـة الله التى هى مثل ضـوء الشمس ويبصر بهـا ويرى مخلوقات الله" ويقول أيضًا والتفـاضل فى موهبة الله التى

بها تبصر القوة الناطقة تتقارب بحسب ما يعطيه الله أيضًا فى أول خلقه الإنسان من الاستعداد لقبول الموهبة التى بها تبصر القوة الناطقة"[٢٤٦].

وهذه الإشارات يفهم منها أن فى النفس استعداد لقبول المعرفة وأن النفس مفطورة على بعض المعقولات أو المبادئ التى تجعل المعرفة ممكنة ثم تعمل الحواس عملها ويحصل الإدراك ثم تنتقل الصور من حالة إلى حالة حتى تصبح مجردة تجريدًا تامًا ويصل إلى العقل بالقوة فيعقلها ويصبح بها عقلاً بالفعل وتصبح هذه الصور معقولات بالفعل لكن العقل لا ينتقل من القوة إلى الفعل إلا بتأثير عقل آخر هو العقل الفعال واهب المعرفة وهنا نجد المعرفة تتسم بسمة إشراقية.

فإن كان الطريق الأول يمثل المذهب العقلى فى الاتصال فإن الطريق الثانى يمثل المذهب الإشراقى (الصوفى) وابن باجة فى مؤلفاته قد هاجم المتصوفة (خاصة الغزالى) الذين يمثلون هذا الاتجاه الصوفى ويأخذ عليهم أنهم يقولون بان غاية الإنسان القصوى هى عين الجمع، ومعناه إجماع القوى الحسية الثلاثة وهى الحس والخيال والتذكر. ولذلك قصروا عن إدراك الصور الروحانية المحضة بالسبل العقلية واستعاضوا عنها بالصور الروحانية الخيالية. كما أنهم يقولون أن الغاية من معرفة الحق هى الالتذاذ[٢٤٧].

ورغم أن بعض المحدثين قد أثبتوا ببعض النصوص الغامضة أن ابن باجة ينفى طريق الهبوط[٢٤٨] مثل قوله " . .فإن كان من وصل الرتبة ممكنًا فيه أن يعود فيهبط لو كان ممكنًا ذلك لكان ذلك تحركًا وتحريكًا. ولكن ذلك غير ممكن فيه ولذلك يقول بعض رؤساء المتصوفين "لو وصلوا ما رجعوا" ولكن يمكن عند أرسطوا ومن جرى مجراه الحال الشبية بالهبوط والرجوع وأمثال المعنى الذى تدل عليه هذه الأسامى للعقل عند تلك الرتب المتوسطة، وذلك من حيث له أحوال الصعود"[٢٤٩].

ويستند هؤلاء إلى أن هذا النص يشير إلى أن طريق الهبوط غير ممكن وإذا أمكن فهو لا يمكن من حيث اتصال العقل الفعال بالعقل الهيولانى بل من حيث مقدرة من وصل إلى هذه المرتبة على الهبوط، مثل مقدرته على الصعود، من حيث تمكنه من العمل عن تلك الرتب المتوسطة التى تقع بين الطرفين: الصورة الروحانية والاتصال بالعقل الفعال.

ولكننا لا نتفق مع هؤلاء الباحثين الذين لم يتحروا الدقة وأصدروا حكمهم بصورة سريعة ولو كان هذا الحكم صحيحًا لما خفى عن فيلسوف قرطبة (ابن رشد) ولما كان هناك أى داع لأن يذكر ابن رشد الطريق التى سلكها ابن باجة ووصفها فى بادئ الأمر بأنها حق حيث يقول "أما الطريق التى رام أبو بكر سلوكها فى رسالته فهى حق"[(٢٥٠)] ولا أن يقوم بتلخيصها فى كتاب النفس ولو كان هذا الطريق هو الطريق العقلى لما ذكر ابن رشد طريقته الخاصة فى الاتصال ولما قال عن ابن الصائغ أنه وصل فى آخر أمره إلى أن جعل الاتصال من مواهب الله. فوقع فيما وقع فيه الصوفية من الخروج عن النظام الطبيعى المعقول. مما جعل ابن رشد يعدل عن هذا الطريق وكان سبب عدوله كما أوضحنا أنه يسلك مسلك الصوفية ويخرج الإنسان عن دائرة العلم الطبيعى[(٢٥١)].

وإذا كنا قد عرضنا وجهات النظر المختلفة فيما يتعلق بمشكلة الاتصال فإننا سنرجئ وجه نظرنا بعد أن نعرض الطريقة التى سلكها ابن الصائغ، إذ أن الأمانة العلمية تقتضى منا ذلك، ولكى تكون أكثر موضوعية فإننا سنعرض وجهة نظر الفارابى فى تلك المشكلة على أساس أن نظريته فى الاتصال تعد المنبع الذى استقى منه سائر فلاسفة الإسلام بلا استثناء تلك النظرية.

١ - نظرية الاتصال الفارابية:

وتتميز نظرية الفارابى فى الاتصال بأنها قائمة على أساس نظرى عقلى فليس تصوفه بالتصوف الروحى البحت الذى يقوم على محاربة شهوات الجسم والبعد عن اللذائذ لتطهير النفس، وإنما هو تصوف نظرى يعتمد على الدراسة والتأمل. وطهارة النفس تتم عن طريق العقل والأعمال الفكرية، وواضح أنه ليس فى مكنة الناس جميعًا الصعود إلى مرتبة هذه السعادة ولا تبلغها إلا النفوس الطاهرة المقدسة التى تستطيع أن تصعد إلى عالم النور والبهجة فهناك إذن نفوس لديها استعداد لقبول المعرفة التى يهبها العقل الفعال واهب الصور وهو الذى ينقل العقل الهيولانى من القوة إلى الفعل حيث يكون معدًا لتقبل هذه المعارف يقول الفارابى " وليس فى جواهرها كفاية فى أن تصير من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل، ولا أيضًا فى القوة الناطقة.. بل تحتاج أن تصير عقلاً بالفعل إلى شىء آخر ينقلها من القوة إلى الفعل... والفاعل الذى ينقلها من القوة إلى الفعل. هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق المادة... منزلته من العقل الهيولانى منزلة الشمس من البصر... وفعل هذا العقل المفارق فى العقل الهيولانى شبيه بفعل الشمس فى البصر فلذلك سمى العقل الفعال"(٢٥٣).

وهكذا فالمعرفة عند الفارابى تحصل بفيض من العقل الفعال، وهى فى هذه الحالة تعد معرفة إشراقية، وإذا كان ابن سينا قد جاء بعد الفارابى ودعم هذا الاتصال وأقامه على الدراسة والتأمل والنظر مع الاحتفاظ بمكان للعقل العملى فإن ابن باجة وابن طفيل يوسعان الجانب العقلى بعض الشىء مع التركيز على التأمل والنظر.

٢ - مشكلة الاتصال عند ابن الصائغ:

لما كانت المعقـولات أولاً بالقوة وثانيًا بالفعل، كان لابد لهـا من محرك يخرجها من القوة إلى الفعل إذ أن ما هو بالقوة لا يستطيع الانتقال إلى الفعل من تلقاء نفسـه بل لابد أن ينتقل تحت تأثير كائن آخر هو دائمًا بالـفعل طبقًا لمذهب ابن باجـة الطبيـعى. هذا الكائن هو العقـل الفعال "... وكـان هو المحرك الأول مثلاً ومن كـان مثله صار واحدًا بالعدد كثـيرًا بالآلات الروحانية كانت أو الجسـمانية" وإذا كنا قد ذكرنا أن مراتب المعـرفة عند ابن باجة ثلاثة وهى الصورة الروحانية، والمعقول، والعقل الآخر (الفعال) وأن سبيل الارتقاء من هذه المراتب من المعرفة توازيها مراتب نصنف الناس بحسبها وهى تبدأ من المعقول فى ارتباطه بالصورة الهيولانية ثم تنتقل إلى المعقول فى صورته المجردة ثم تصل إلى مرتبـة الاتصال بالعقل الفعال. فكأن ابن باجـة هنا يذكر منازل ثلاثة للاتصال وهى المرتبـة الجمهورية - المـرتبة النظرية - ومرتبة السـعداء أو الواصلين(٢٥٥):

أولاً: المرتبة الجمهورية:

يطلق ابن باجة على هذه المرتبة (الطبيعـية) وأشخاص هذه المرتبة يكون المعقول عندهم مرتبطًا بالصور الهيولانية، وكما يقول لا يعلمونه إلا بها وعنها ومنها أولها فـهم لا يدركون هذا المعقول إلا إذا أدركوا الصور الهـيولانية التى هى أصل له. أى أنهم لا يدركون المـعقولات إلا بالإضافـة إلى موضوعـاتها وقد ذكرنا سابقًا أن هذه المعقولات تختلف من شخص زيد إلى شخص عمرو مما يؤدى إلى اختلاف معقـولات كل منهما وهذا يؤدى بنا إلى القول بأن هذه المعرفة فى هذه المرحلة تمثل المرتبة الدنيا فى المعـرفة يقول ابن باجة " وكذلك من يعلم العلم الطبـاعى فـحاله من المعـقولات حـال الجمـهور إذ اتصـالهم بالمعقـولات بوجه واحد وعلى سنن واحـد، وإنما يتفاوتون على قـدر تفاضل

التصور. كحالهم عند تصور القوة الخيالية والحس المشترك فإنهم عند ذلك يحضرون صورة روحانية لشخص ما ثم ينظرون فيها من جهة ما هى موجودة ذلك لا من جهة أنها مدركة فى شىء ما هيولانى فإذا أدركوا معقولها لم يدركوه إلا بتلك الصور وهى فاسدة فلو أمكن أن يكون لهذه نسيان لذهب معقولها لذهابها عند المتصور أى لا يتصل الهيولانى بالمعقول إلا بتوسط الصور الروحانية وهذه أيضًا هى الطريق الأول التى هى بالطبع ومشتركة بينهم وبين الجمهور "(٢٥٦).

ثانيا: المرتبة النظرية:

وهى فى ذروة الطبيعة، إلا أن الجمهور ينظرون إلى الموضوعات أولاً وإلى المعقول ثانيًا، ولأجل الموضوعات والنظار الطبيعيون ينظرون إلى المعقول أولاً وإلى الموضوعات ثانيًا، ولأجل المعقولات تشبيها فلذلك ينظرون إلى المعقول أولاً ولكن مع المعقول الصور الهيولانية والفرق بين المرتبتين أنه فى المرتبة النظرية يرى صاحبها المعقول الصور الهيولانية(٢٥٧) والفرق بين المرتبتين أنه فى المرتبة النظرية يرى صاحبها المعقول ولكن بواسطة كما تظهر الشمس فى الماء فإن المرئى فى الماء هو خيال الشمس وليست الشمس، أما الجمهور فهم يرون حيال حياله مثل أن تلقى الشمس ضوءها على الماء ثم ينعكس الخيال على مرآة ويرى الشخص الصورة فى المرآة فكأن إدراك الصورة فى المرتبة الثانية يختلف عنه فى الأولى.

ويرى ابن باجة أن هذه المرحلة هى مرحلة العلم بمعناه الصحيح وأن القضايا المستعملة فى العلوم يجب أن تتضمن المحمول والموضوع فتكون قضايا كلية(٢٥٨).

ثالثا: مرتبة السعداء:

وهى المرتبة الثالثة التى بعد المرتبة النظرية وقد خصها ابن باجة للسعداء لأنهم هم الذين يمكنهم رؤية الشيء بنفسه وفى هذه المرتبة "يرفض صاحب العلم الطباعى مرتقى آخر فينظر فى المعقولات لا من حيث معقولات تسمى هيولانى ولا روحانى، بل من حيث المعقولات لا من حيث هى معقولات أحد موجودات العالم فأنزل أنه يحصل له منها معقول ما تكون نسبته إلى المعقول الموضوع نسبه ذلك المعقول الموضوع إلى شخصه حتى يكون ذلك النوع من المعقولات وسطًا فى النسبة فذلك المعقول الثالث فى الرتبة إنما يتصل الإنسان به بالمعقول الأول وبه يراه"(٢٦٠).

وفى هذه المرحلة يستطيع الإنسان أن يحصل على الضوء الذى هو أصل كل رؤية فتتبدى له أمور كثيرة لا تتبدى لسواه وفى هذا الصدد يقول ابن باجة. فكتب أننا إذا لم يكن لنا ضوء كنا نجد فى بصرنا عمى والعمى سوء والفرق بين سعى البصر فى الضوء وبين سعيه فى الظلمة معلوم بنفسه فكذلك الجاهل ومن ليس عنده علم بالشيء"(٢٦١).

فالواصل إذن إلى هذه المرحلة هو العالم، والمتردد دون الوصول إليها هو الجاهل والعالم أشبه ما يكون بالمبصر فى الضياء. والجاهل أشبه بالمتلمس طريقة فى الظلام. ويسوق لنا ابن باجة هذا التشبيه لكى يفرق لنا بين طريق العالم وطريق الجاهل فيقول " ومعنى العلم بالشيء هو أن يكون عند العالم به محموله هو معقوله، والقضاء على أشخاص ذلك المعقول فى وقت دون وقت يشبه السعى"(٢٦٢).

والعلم فى هذه المرحلة يكون بمعرفة محمول الشيء الذى هو معقوله بالذات، أى أن المعرفة هنا هى اندماج المحمول بالموضوع اندماجًا عقليًا بحيث لا تكون هناك حاجة إلى التفريق بينهما ثم جمعهما فى قضية منطقية كما هو

الحال فى المرتبة النظرية. فالمعرفة هنا تصبح رؤيا مباشرة، ولكنها رؤية للمعقول ذاته بعد القضاء على أشخاصه فترة بعد فترة. ولكى تتضح لنا فكرة ابن باجة المنطقية نجده يلجأ إلى بعض التشبيهات الحسية، فيجده يشبه القوة التى يرتسم فيها المعقول بالعين، والعقل يشبه الإبصار وهو الصورة المرتسمة فى البصر. وكما أن تلك الصورة هى بالضوء فإن الضوء يوجدها بالفعل، وبه ترتسم فى الحاسة "(٢٦٣).

كذلك الأمر فى العقل بالفعل فهو الذى ترتسم فيه المعقولات وهو يشبه العين من هذه الناحية التى ترتسم فيها المبصرات. وكما أن العين بحاجة إلى الضوء لكى ترى. فكذلك العقل بالفعل بحاجة إلى العقل الفعال لترسم فيه المعقولات ولكن ما هو نوع هذه المعقولات؟ هل هى المعقولات المضافة إلى موضوعاتها؟ فى الواقع لا لأننا إذا أخذنا بهذا الرأى كنا موافقين لأفلاطون الذى يضع الصورة المعقولة على أنها معانى مجردة عن المادة يلحقها الذهن كما يلحق الحس صورة المحسوسات حتى يكون الذهن كالقوة الحساسة للصورة أو كالقوة الناطقة للمتخيلات فلزم من ذلك أن تكون المعانى المعقولة من تلك الصورة أبسط من تلك الصور فيكون هنا ثلاثة " المعانى المحسوسة - الصورة - معانى الصور.

معنى ذلك أن المعارف الضرورية فى رأى أفلاطون نستطيع الحصول عليها عن طريق تذكرها باتصالها مباشرة بالمحسوسات. فكأن هذه المعقولات قائمة خارج الذهن(٢٦٤). ويترتب على قول أفلاطون بعض الآراء المتناقضة مما جعل أرسطو يبطل ما يقوله ويقول إذا كان أفلاطون يسمى الصور المعقولة باسم الشيء ويحدها بحدة "فإنا نقول فى صورة روحانية لإنسان مثلا" إنها صورة إنسان أو صورة نار وليس نقول أنها بلد. وكذلك نقول لمعقولنا ما كان فيه (فهو) نار، ولا نقول فى المعقول أنه نار. فلو كان نارا لأحرقت كذلك إذا

كان سقراط يسير على منوال أفلاطون " ويقول فى الصورة التى يضعها أنها الخير والجميل والإنسان (لا) إنه معنى الإنسان "فإنه ينطبق عليه تلك المحالات التى رددها أرسطو.

فإذا كان ابن باجة يرى أن هذه المعقولات ليست مضافة إلى موضوعاتها ويبطل قول أفلاطون وسقراط فما هو رأيه؟؟

ينتهى ابن باجة إلى القول بأن عالم المعقولات موجود لكن لابد لمن أراد أن يتصل بهذه المعقولات من الاستعانة بالعقل الفعال الذى هو بمثابة الضوء. فالصور الروحانية إذا أخذت مجردة عن الإضافات التى ذكرناها أصبحت واحدة باقية غير بالية ولا فاسدة "(٢٦٥).

وهكذا فكما أن الناس مراتب فكذلك المعقولات مراتب: .

أولها مرتبة الجمهور: وهى المعقولات العملية وهذه كائنة فاسدة إذا كانت مرتبطة بالصور الخيالية(٢٦٦).

وثانيها: المعقولات النظرية، ولها عدة مراتب منها معقولات الأمور التعليمية وهى معقولات ناقصة إذا كانت لا تتصور على ما هى عليه فى وجودها. وهى تستند إلى مثالات أشخاصها، ولذلك تكاد أن تكون معقولاتها كالمخترعة(٢٦٧) ومنها معقولات العلم الطبيعى وهى أشرف من تلد إذ كانت معقولاتها أتم وجودًا، وأقرب إلى الأمور الشخصية. إذ أن معقولاتها تستند إلى خيالات أشخاصها.

فإذا ارتقى صاحب العلم الطبيعى فنظر فى المعقولات التى ليست موجودة وهى الصور المفارقة، عقل فى ذلك الوقت معقولات ليست فاسدة، إذ أن ما يعقل منها لا يستند إلى موضوعات ولا لها موضوعات.

ويقارن ابن باجة بين هذه المراتب الثلاث وبين الأحوال التى ذكرها أفلاطون فى لغز الكهف (الكتاب السابع من الجمهورية) فيقول، فحال الجمهور من المعقولات تشبه أحوال المبصرين فى مغارة لا تطلع عليهم الشمس فيها فيرونها، بل يرون الألوان كلها فى الظل. فمن كان في فضاء المغارة رأى فى حال شبيهة بالظلمة، ومن كان عند مدخل المغارة رأى الألوان فى الظل، ولن يبصروا قط ذلك الضوء. فلذلك، كما أنه لا وجود للضوء مجردًا من الألوان عند أهل المغارة كذلك لا وجود لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون به، وأما النظريون فينزلون منزلة من خرج من المغارة إلى البطاح فلمح الضوء مجردًا من الألوان، ورأى جميع الألوان على كنهها. وأما السعداء فليست لهم فى الإبصار شبه، إذ يصيرون هم الشيء. فلو استحال البصر فصار ضوءًا لكان عند ذلك ينزل منزلة السعداء(٢٦٨).

بيد أن الذين يصلون إلى مرتبة السعداء يصبحون واحدًا بالعدد ولا عجب فى ذلك إذ أن تكثر العقول إنما يرجع إلى تكثر المعقولات، فى حين أن الاتصال بالعقل الفعال إنما يعنى الاتصال بعقل واحد، معقوله هو بعينه وذلك فسائر السعداء واحد بالعدد لا فرق بينهم إلا فيما ضربه ابن باجة من ذلك المثال وهو "ولو أقبل ربيعة بن مكرم وقد لبس درعًا وحمل بيضة حديد، واعتقل قناة وسيفًا، فرأيناه فى هذا الزى، ثم غاب عن أبصارنا، وأقبل وقد لبس جوشنا، وفى رأسه الجبة المصنوعة من الريش، وقد حمل مزراقًا ودبوسًا، فسيق إلى الظن أنه غير ربيعة بن مكرم"(٢٦٩).

وهكذا فالواصلون إلى رتبة السعادة إنما يصلون إليها بالمعرفة الواحدة، يستمدونها من العقل الفعال الذى يوحد بينهم بمعقولاته الواحدة وينقلهم من حال الكثرة إلى الوحدة.

٢ - مشكلة الاتصال لدى ابن رشد:

عرض ابن رشد لمسألة الاتصال فى عدة مواضع منها تلخيصه لكتاب النفس وكذلك رسالته في العقل، وهو يعرض لنا فى تلخيصه لكتاب النفس مذهبين، مذهب ابن باجة، ثم مذهب الخاص به.

على أننى أود قبل أن أتناول هذه النظرية بالتحليل، أود أن أشير على سبيل التلميح إلى فيلسوف أندلسى جاء بعد ابن باجة وكان متأثراً إلى حد كبير به إلا وهو فيلسوف غرناطة "أبو بكر بن طفيل" هذا الفيلسوف قد سلك نفس الطريق الذى سار فيه ابن باجة من قبل، وحاول أن يثبت أن القوى الإنسانية وحدها تستطيع الاتصال بالله، وذلك عن طريق تنمية العقل الفردى والتدرج به من معرفة الحقائق الكونية إلى معرفة حقيقة الحقائق التى أفاضت عليه النور والمعرفة. ورغم أن ابن باجة قد وصل فى نهاية طريقه إلى اعتبار الاتصال موهبة من مواهب الله. وأن ابن طفيل انتهى إلى أن هناك صوراً صادرة عن كائن قديم يسميه الفلاسفة العقل الفعال وأن سعادة الإنسان وشقاءه راجعان إلى قربة أو بعده عنه، ومع ذلك يعلق الدكتور مذكور بقوله "فإن حى بن يقظان يحمل فى ثناياه كثيراً من خصائص المتوحد"(٢٧٠).

أقول رغم هذا التشابه الكبير إلا أن ابن طفيل يميل إلى السير فى الطريق معتمداً على الرمز فى عرض آرائه.

ويعلق المستشرق الفرنسى "مونك" بقوله "سعى ابن طفيل على طريقته فى حل المشكلة التى شغلت طائفة من فلاسفة الإسلام أعنى مشكلة الاتصال، أو طريقة اتصال الإنسان بالعقل الفعال وبالله. فلم ترقه طريقة الغزالى القائمة على الهوس الصوفى، وآثر طريقة ابن باجة فاتبعها وأوضح معه تطور معقولات العقل عند المتوحد الذى تحرر من مشاغل المجتمع وتأثيره وزاد على ذلك أنه جعل متوحده بعيد كل البعد عن كل تأثير اجتماعى، قد

انفتح فيه العقل على الموجودات انفتاحًا تلقائيًا وتوصل شيئًا فشيئًا بجده ودافع العقل الفعال إلى تفهم أسرار الطبيعة وأسمى قضايا ما بعد الطبيعة[٢٧١]» .

أما إذا تتبعنا الطريق التى سلكها ابن رشيد بعد هذين الفيلسوفين فى حل مسألة الاتصال وجدنا أنه حلها حلا لا يتجاوز دائرة المعقولات فيرى أنه لما كانت الحكمة الإلهية والعدل الربانى يقتضى ألا يبقى نوع من أنواع الموجودات ولا طور من أطوار الوجود إلا ويخرج إلى الفعل، وكان العقل الذى هو المعقولات بالقوة طورًا من أطوار الوجود الشريفة، وجب أن يخرج من القوة إلى الفعل ولأنه من جنسه كان من الضرورى أن يخرجه إلى الفعل شىء هو عقل بالفعل متقدم عليه بضروب الشرف والوجود، وهذا هو العقل الفعال[٢٧٢] . وهو يرى أن الطفل ولد وفيه استعداد لتقبل المعلومات العامة فإذا ما أخذ فى الدراسة والتعلم تحول هذا الاستعداد إلى عقل بالفعل ولا يزال هذا العقل ينمو ويرقى حتى يتصل بالعقول المفارقة ويستمد منها الفيض والإلهام. وهذا هو الكمال الأسمى الذى نطمح إليه جميعًا.

والطريق الموصلة إليه هى تنمية المعلومات وترقية المدارك الإنسانية فالعلم وحده سبيل السعادة والاتصال بعالم العقول والأرواح. أما ما يذهب إليه المتصوفة من أن الإنسان يستطيع الصعود إلى هذه المرتبة دون علم ولا بحث فادعاء باطل وقول هراء.

فإذا كان هناك طريقان للاتصال: اتصال يبدأ بالمحسوسات حتى يصل إلى حصول المعقولات فى عقلنا، واتصال يعتمد على القول بأنه موهبة إلهية لا تتيسر إلا للسعداء، فإن ابن رشد يقول بالطريقة الأولى طبقًا لمذهبه فى تدرج المعرفة الإنسانية من المحسوسات حتى المعقولات أى يقول بتطور طبيعى للمعرفة وينكر الطريق الثانى لأنه لا ينزع منزعًا حسيًا أو عقليًا بل يفسر المعرفة بنوع من العجائب أو الخوارق ولذلك نجده ينقد الطريق الصوفى الذى

يرى أن الإنسان لا يستطيع الصعود إلى مرتبة الاتصال بالعلم والبحث بل بالتقشف والزهد يصل الإنسان إلى هذه المرتبة ويعلق على ذلك الدكتور مدكور فيقول " لعل ابن رشد اعتنق كزملائه فلاسفة الأندلس الآخرين، وإن يكن أقلهم تصوفًا نظرية السعادة الفارابية[٢٧٣] ويعقب الدكتور عاطف بقوله "وهكذا بقى ابن رشد بعيدًا عن التصوف وذلك بإعلانه أنه لا سبيل إلى الاتصال إلى بالعلم أى عند النقطة التى تصل فيها ملكات الإنسان إلى أقصى قوتها"[٢٧٤].

٤ - ابن باجة بين الفارابى، وابن رشد:

وإذا كنا قد عرضنا نظرية الفارابى وابن باجة فى الاتصال ثم عرضنا نظرية ابن رشد. فما ذلك إلا لأن ابن رشد نفسه قد سار فى نفس الطريق الذى سار فيه ابن باجة من قبل ولكنه عدل عنه. فلماذا عدل ابن رشد عن مذهب ابن باجة؟ ولماذا آثر طريقًا آخرًا غير الذى سلكه ابن الصائغ؟؟

١ - إذا كان ابن رشد يرى أن سبيل الاتصال هو الطريق الصاعد يبدأ من المحسوسات وينتهى إلى حصول المعقولات فى العقل على نحو يمكنها من تعقل العقول المفارقة. فإن هذا بعينه نفس السبيل الذى سلكه ابن باجة من قبل وأشرنا إليه بطريق الصعود وهو أيضًا نفس طريق الفارابى[٢٧٥].

٢ - إذا كان ابن رشد يرى أن الإنسان فى سلوكه هذا السبيل لابد وأن يستعين بالعلم فى تنمية قواه الإدراكية حتى يتمكن من الاتصال، فإن ابن باجة كثيرًا ما يشير فى نصوصه إلى أهمية العلم، وهو يقرر أن الفرد يستطيع أن يصل إلى غاية المعرفة ويندمج فى العقل الفعال إذا تخلص من رذائل المجتمع واستطاع الانفراد بنفسه واستخدم قواه العقلية فى تحصيل أكبر قسط ممكن من الثقافة

والعلم. وغلب على نفسه النزعة الفكرية على الحيوانية "فالعلم مقرب من الله، والجهل مبعد عنه، وأشرف العلوم جميعًا هو هذا العلم الذى قلناه، وأجله مرتبة هذه المرتبة التى هى تصور الإنسان ذاته حتى يتصور ذلك العقل(٢٧٦)".

٣ - يشغل العقل الفعال فى نظرية المعرفة لدى ابن باجة. نفس المكان الذى كان يشغله عند الفارابى ثم عند ابن رشد. فهذا العقل صورة مجردة عن المادة. غير قابلة للانقسام. فعله واحد لا يتعدد بتعدد الأجناس والأنواع. وهم وإن كانوا قد اتفقوا فى مكانته إلا أنهم قد اختلفوا فى وظيفته. فالفارابى قد جعل وظيفة العقل الفعال أنه واهب الصور وأن المعقولات موجودة فيه يهبها للعقل الإنسانى تبعًا لنظريته فى الفيض. أما ابن رشد فقد كانت نظريته فى العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها كافية لأن يرفض القول بالفيض ومن ثم كانت المعرفة عند ابن رشد ليست إشراقية تفيض من العقل الفعال أو "واهب الصور" كما يسميه الفارابى. إنما هى معرفة عقلية تأملية صرفة سبيلها العلم وهنا يقول الدكتور قاسم إن النظرية التى فرضت نفسها على أبى الوليد هى نظرية أرسطو القائلة بأن المعرفة ترجع فى أصولها إلى الأمور الحسية وإلى النشاط العقلى، وهو إحدى قوى النفس الإنسانية. ونظريته فى هذا المجال ليست إلا نظرية تجريد المعانى الكلية التى تنتهى بانتقال العقل المادى من القوة إلى الفعل "(٢٧٧) أى أن العقل الهيولانى لا يعقل الصور المتخيلة إلا إذا صارت معقولة بالفعل بواسطة نور العقل الفعال وهكذا يتصل العقل البشرى بالعقل الفعال.

أما ابن باجة فقد كانت أراؤه متناقضة فيما يتعلق بوظيفة العقل الفعال فإذا ما استندنا إلى الطريق الصاعد فى المعرفة وهو الذى يبدأ من المحسوسات وينتهى إلى المعقولات ثم يسعى العقل جهده إلى الاتصال بهذا العقل الشامل وبهذا يضحى الإنسان عقلا مكتسبًا وكائنا إليهًا بحيث يصل فى نهاية الأمر إلى اعتبار أنه موهبة إلهية كان هذا الطريق يماثل نفس الطريق الذى سار فيه ابن رشد وإن اختلفا فى النهاية.

ورغم أن ابن باجة فى هذا الطريق يرى أن الوصول إلى هذه الحال من الاتصال تقتضى معرفة العلوم النظرية "وذلك هو العلم النظرى وبين أن العلم ليس بمعد أصلاً ليخدم به الإنسان شيئًا ما بوجه ولا على حال بل إنما هو معد ليكمل ذلك الذى تقدمنا فقلنا أنه المحرك الأول بالحقيقة" (٢٧٨) ورغم أنه يهاجم الصوفية ويقول أنهم قد يدركون أمورًا شبيهة بهذا الإدراك العقلى. وذلك كاجتماع القوى الثلاث فتحدث لهم مواهب إلهية "ويعتبر أن ذلك كله ظن ويقول "هذه الغاية التى ظنوها إذن لو كانت صادقة... لبقى أشرف أجزاء الإنسان فضلاً لا عمل له وكان وجوده باطلاً، وكان يبطل جميع التعاليم والعلوم الثلاثة التى هى الحكمة النظرية" (٢٧٩).

أقول رغم أنه ينقد الصوفية إلا أنه قد سلم فى نهاية الأمر بتلك المواهب الإلهية التى تحدث دون اكتساب من العقل البشرى ولكن بمعونة إلهية. ولذلك نرى بعض الباحثين قد وصف نظرية المعرفة عند ابن باجة بأنها تمثل الاتجاه العقلى الإلهامى (٢٨٠).

وهكذا نرى أنه بينما سار كل من الفارابى وابن رشد فى طريقهما بحيث كان كل منهما يعرف طريقه تمام المعرفة نجد ابن باجة قد تعثر فى هذا الطريق ولم يحدد بالذات إلى أى مذهب منهما ينتمى. مما جعل وجهات النظر تتضارب حوله وتؤول نصوصه أحيانًا تأول خاطئة.

وقد يكون تعليلنا لتخبط ابن باجة فيما يتعلق بهذا الأمر، أن ابن باجة قد اتخذ لنفسه من بادئ الأمر الاتجاه العقلى شعاراً وفعلا متأثراً فيه بآراء أرسطو التى استهوت كما استهوت غيره من فلاسفة الإسلام، إلا أن ابن باجة قد وجد فى عصر كانت فيه آراء الغزالى الصوفية منتشرة فى كل مكان مما كان لهذه الآراء من الأثر كل الأثر فى اختلاف وجهات النظر حولها بين مؤيدين ومعارضين وإن كان ابن باجة قد حمل لواء المعارضة على تلك الاتجاهات الصوفية التى تأثرت بالغزالى وانتشرت فى المجتمع الأندلسى فيما بعد إلا أنه قد وصل فى نهاية الأمر إلى أنه تأثر بها.

٤ - يعتبر كل من الفارابى وابن باجة أن المعقولات موجودة بالفعل فى العقل الفعال وتتضح وجهة النظر هذه من تسويتهم بين العقل والمعقول وهنا نجد أن كلا الفيلسوفين يقترب من أفلاطون لأن هذه المعقولات الموجودة فى العقل الفعال هى كالمثال الأفلاطونية والفرق بينهما وبين أفلاطون أن أفلاطون يعتبر المثل لها وجود خارج الذهن أى أنها قائمة بذاتها خارجة عن الله. أما الفارابى وابن باجة فيعتبراها موجودة فى العقل الفعال لا خارجة عنه(٢٨١). وإذا كان ابن باجة يعتبر أن الله عقل فعال وعلم واحد وصورة نوعية لجميع الأشياء الموجودة فى هذا العالم. فإن ابن رشد لم يقرر مطلقًا أن الله وهو ذات عقلية محضة يعد صورة نوعية لجميع الموجودات توجد فى ذاته تدل على أكمل نوع من الوجود العقلى(٢٨٢) أما فكرة ابن باجة فهى ليست بعيدة الشبه بتلك التى تقول بأن الله هو الروح العامة للعالم فكما أن الإنسانية بالنسبة إلى الأفراد هى النوع الدائم الذى لا يزول بزوال الأفراد. كذلك العقل الفعال هو النوع بالنظر إلى العقول الفردية. وهنا يبدو أن ابن باجة متأثر بآراء سامسطيوس من شراح أرسطو.

لكن قد يعترض البعض ويقول كيف يوحد ابن باجة بين العقل والمعقولات من جهة، ويجعل للعقول وظيفة مزدوجة من حيث إنها صورة من جهة ومادة من جهة أخرى حتى يصل إلى صورة ليس لها مادة وهى الصورة النوعية (العقل الفعال) ومادة ليس لها صورة، وقد كان أساس مذهبه الطبيعى القول باستحالة تجرد الهيولى عن الصورة أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهيولى وإلا لما استطعنا تصور إمكان التغيير. إن ابن باجة حلا لهذا الإشكال نجده يضفى على العقل الهيولانى طبيعة خاصة من حيث إنه يعتبره جوهر يشبه المادة من جهة قبوله لصور الأشياء وأنه استعداد يحدث فى الجسم نتيجة اختلاط العناصر فيه على نحو خاص. ولذلك اعتبر ابن باجة هذا العقل فان ومثيل بالمادة(٢٨٣) ولذلك يقول ابن رشد أن ابن الصانغ أنكر البدعة السائدة القائلة بأن العقل الهيولانى ذات خالدة مشتركة بين جميع أفراد بنى الإنسان. أما العقل الخالد الأزلى فهو العقل المستفاد، وعقل الإنسانية فى جملتها هو وحده الأزلى وذلك باتحاده بالعقل الفعال الذى فوقه(٢٨٤) وهنا ندرك أثر الفارابى واضحًا كل الوضوح فى اتجاه ابن باجة.

٥ - يتابع ابن باجة الفارابى فى القول بأن للعقول وظيفة مزدوجة فهى من جهة مادة ومن جهة أخرى صورة فإنه قد اعتبر أن العقل المستفاد هو الذى يفيض من العقل الفعال وهو لدى ابن باجة مادة الصور العقلية التى تفيض عليه من العقل الفعال. والعقل الهيولانى، والعقل بالفعل لا يدركان المعقولات مجردة عن موادها فيظلان بحاجة إلى مادة فإذا فنيت المادة فنيا معها. أما العقل المستفاد فإنه قد بلغ مرتبة يستطيع معها أن يتلقى المعقولات مباشرة من العقل الفعال ويصبح فى غنى عن المادة فلا يفنى بفنائها ولذلك نجد ابن باجة يقول "وأليق الوجودات بالفناء الوجود الجسمانى

وأليقها بالدوام فالوجدات العقلية. وأما الروحانية فهى طويلة الوجود الجسمانى وأليقها بالدوام والبقاء بالإضافة إلى العقلية وبحق كان ذلك فإنها مركبة من الطرفين: الجسمانى والمعقول فمن المعقول استفادات طول الوجود ودوامه(٢٨٥).

ومن الجسمانى استفادات تناهى البقاء (٢٨٦) وأما نوع الإنسان أو ماهيته المعقولة فهى عبارة عن مجموع القوى التى يتصف بها الإنسان والتى توجد خارجة عنه فلم تتغير بتغيره، ففى الإنسان إذن معنى سرمدى هو كلى الإنسان ومعنى كائن فاسد. هو لحاق هذه الصفات أو القوى أما كيف يتألف الإنسان من هذين المعنيين فيثير إشكالات نجد ابن باجة قد عرض لهذا الإشكال فى آخر كتابه (تدبير المتوحد) وينبه على وجوب الفحص عنها إلا أن القول ينقطع فى آخر هذا الكتاب دون أن يحل ابن باجة هذا الإشكال.

وهكذا نجد أن مشكلة الاتصال عند ابن الصانع تحمل فى ثناياها طابعًا فلسفيًا عميقًا ويتضح لنا هذا الطابع من عرضنا لمراحل الإدراك الذى يتطور من إدراك حسى إلى إدراك عقلى كما بينا فى الفصل الأول والثانى، هذا التطور الطبيعى للمعرفة الذى يستخدم طريق العلم والنظر من أجل الوصول كما يدل على أن ابن الصانع قد استخدم الطريق الصاعد من أجل الوصول إلى المعارف الكلية.

* * *

هوامش الباب الثالث

١ - د. أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان ص١٨٤ وأيضًا ص ص ٣٣٠، ٣٣٣.

٢ - جميل صليبا: الدراسات الفلسفية جـ١ ص١٨٢.

٣ - هنرى كوريان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٣٤٤.

٤ - ابن باجة: كتاب النفس ص٩٨.

٥ - يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة ص٦٩.

٦ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص١٥٩.

٧ - ابن باجة: النفس ص٨١.

٨ - المرجع السابق ص ٩٥ انظر أيضًا د. الأهوانى: كتاب النفس لأرسطو طاليس ص ٦٤.

٩ - ابن باجة: النفس ص ٩٨.

١٠ - المرجع السابق: ص٨٠، أيضًا أرسطو. عبد الرحمن بدوى ص ٢٤١.

١١ - ابن باجة: النفس ٨٤.

١٢ - د. الأهوانى: كتاب النفس لأرسطو طاليس ص ٦٠.

١٣ - ابن باجة: كتاب النفس ٩٥.

١٤ - المرجع السابق: ص ٨٠.

١٥ - المرجع السابق ص ٩٩، " يقول ابن رشد " إن الأمور المحسوسة منها قريبة ومنها بعيدة والقريبة معدودة فيما بالذات والبعيدة معدودة فيما بالعرض والذى بالذات منها ما هى خاصة بحاسة حاسة، ومنها مشتركة لأكثر من حاسة "تلخيص النفس ص ٢٧.

١٦ - د. عثمان نجاتى: الإدراك الحسى عند ابن سينا ص ص ٣٩، ٤٠.

١٧ - انظر الفصل الخاص بالنفس (وحدة النفس الإنسانية).

١٨ - ابن باجة: النفس ص ١٠٢.

يقول "وإذا انفردت القوة عن فعلها وكانت قوة فقط صارت نفسًا ولذلك يقال فى الجنين وفى النائم أنهم "ذوى نفس" فإذا ما فعلت أفعالها وخرجت من القوة إلى الفعل كانت حاسًا".

١٩ - المرجع السابق ص ١٠٢.

٢٠ - المرجع السابق ص ١٠٣ قارن أيضًا د. الأهوانى: كتاب النفس لأرسطو طاليس ص ص٦٥، ٦٦.

٢١ - ابن باجة: النفس ص ١٠٢ ويذهب ابن رشد أيضًا هذا المذهب فيقول "وقد يظهر ذلك من أنا متى نظرنا إلى الألوان الواحدة بعينها فى الظل والشمس وعند مرور السحاب عليها وانكشافها رأيناها بأحوال مختلفة.... مما يدل على أنها تستكمل بالضوء "تلخيص النفس ص ٣٣" أما ابن سينا فهو عكس ابن باجة الأرسطى النزعة فإنه لا ينسب للوسط الشفاف أى فعل إيجابى فى حدوث الإبصار وإنما يجعل دوره مجرد وسط ينفذ فيه الضوء

واللون إلى العين فتنفعل العين عنهما لا عن الوسط " الشفاء جـ ١ ص٣٢٤.

٢٢ - ابن باجة: النفس ص ١١١.

٢٣ - المرجع السابق ص١١٤ وانظر أيضًا. د الأهوانى كتاب النفس لأرسطو طاليس ص ٧٠.

٢٤ - ابن باجة: النفس ص ١١٥.

٢٥ - المرجع السابق ص ١١٧.

٢٦ - المرجع السابق ١١٩ "لم يصرح أرسطو أن هناك غشاء على المناخير يزول وقت الاستنشاق ولكنه زعم أن حاسة الشم لها شيء مثل الغشاء كما أن البصر له غشاء فى العين يحفظها "تلخيص كتاب النفس لابن رشد ص ١٥٠.

٢٧ - ابن باجة النفص ص ١١٨.

٢٨ - المرجع السابق ص ١٢٠.

خالف ابن باجة ومن بعده ابن رشد. الإسكندر الأفروديسى الذى كان يرى أن هذه القوة لا تحتاج إلى متوسط "واستدل ابن رشد قائلاً " فمن هذه الأشياء كلها قد يظهر أيضًا أن هذه الحاسة إنما تدرك محسوسها بمتوسط هو هذه الرطوبة وقد صرح بذلك ابن الصانغ فى كتاب النفس "تلخيص النفس: ابن رشد ص ٤١.

٢٩ - المرجع السابق ١٢٢.

٣٠ - ابن باجة: هامش النفس ص ١٢٢.

٣١ - د. عاطف العراقى - مذاهب فلاسفة المشرق ص ١٦٣.

٣٢ - ابن باجة: النفس ص ١٢٧ وأيضًا تلخيص النفس لابن رشد ص ٥٦.

٣٣ - ابن باجة: النفس ص ٩٧.

٣٤ - المرجع السابق ص ص ١٢٥، ١٢٦.

٣٥ - المرجع السابق ص ١٢٦.

٣٦ - المرجع السابق ص ١٢٦.

٣٧ - المرجع السابق ص ١٢٦.

٣٨ - المرجع السابق ص ٨٠ - ٨١.

٣٩ - ابن باجة: هامش النفس ص ٨٣.

٤٠ - ابن باجة: النفس ص ٩٣.

٤١ - المرجع السابق ص ٩٣.

٤٢ - ابن باجة: النفس ص ٩٣.

٤٣ - المرجع السابق ص ٩٤.

٤٤ - المرجع السابق ص ٩٤.

٤٥ - المرجع السابق ص ٩٤ - ٩٥.

٤٦ - المرجع السابق ص ٩٥.

٤٧ - المرجع السابق ص ٩٥.

٤٨ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٠، د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو ص ٦٤.

٤٩ - ابن باجة: النفس ص ٩٧.

٥٠ - من الملاحظ أن ابن باجة لا يفرق تفريقًا واضحًا بين الإحساس والإدراك سوى أنه يقول "الإدراكات النفسية جنسان: حسى وتخيل" (النفس ص ٩٦) وهذا يعنى أن الإدراك نوع أعم من الإحساس ولا سيما أن الحس هو مادة التخيل ولا يختلف هذا عن ذاك إلا باقتران أحدهما بالجسم وعدم اقتران الآخر به.

٥١ - المرجع السابق ص ٩٣.

٥٢ - المرجع السابق ص ٩٥.

٥٣ - المرجع السابق ص ٩٦.

٥٤ - المرجع السابق ص ٩٦.

٥٥ - يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٠٨ - ٢١١.

٥٦ - رسائل إخوان الصفا جـ ٢ ص ٣٤٩، ٣٥١، جـ ٣ ص ١٤ - ١٨.

٥٧ - ابن باجة: النفس ص ٩٩.

٥٨ - المرجع السابق ص ٩٩.

٥٩ - المرجع السابق ص ٩٩.

٦٠ - ابن سينا: الشفاء جـ ١ ص ٢٣٢.

٦١ - ابن باجة: النفس ص ص ٩٩، ١٠٠، ابن باجة - تيسير شيخ الأرض ص ٧٤.

٦٢ - ابن باجة: النفس ص ١٣٦.

٦٤ - المرجع السابق ص ١٢٩.

٦٥ - المرجع السابق ص ١٣٠ .

٦٦ - المرجع السابق ص ١٣٠ .

٦٧ - ابن سينا : الإشارات والتنبيهات جـ ١ ص ١٤٢ .

٦٨ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٥٢ .

٦٩ - ابن باجة: النفس ص ١٣٣ .

٧٠ - المرجع السابق ص ١٣٤ ، قارن د. الأهوانى: كتاب النفس لأرسطو طاليس ص ١٠٥ .

٧١ - ابن باجة: النفس ص ١٣٤ ، قارن د. الأهوانى: كتاب النفس لأرسطو طاليس ص ١٠٤ .

٧٢ - ابن باجة: تدبيز المتوحد ص ٨١ .

٧٣ - ابن باجة: النفس ص ٧٩ .

٧٤ - المرجع السابق ص ١٤٠ .

٧٥ - المرجع السابق ص ٩٨ .

٧٦ - المرجع السابق ص ٢٩ .

٧٧ - المرجع السابق ص ٩٨ وأيضًا: M.SH Al M'asumi, Islamic Culture, Vol 35 p. 49

٧٨ - ابن باجة: النفس ص ١٣٢ .

٧٩ - المرجع السابق ١٤٠ .

٨٠ - المرجع السابق ص ١٣٨ قارن د. الأهوانى كتاب النفس لأرسطو طاليس ص ١٠٧ .

٨١ - ابن سينا: رسالة الفيض الإلهى (مخطوطة مصورة بدار الكتب رقم ٣٩٤).

٨٢ - الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٤ - ٧٦.

٨٣ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٥٢ - ٥٣.

٨٤ - ابن سينا: الإشارات جـ ١ ص ١٣٥ - ١٣٦.

٨٥ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٨١.

٨٦ - ابن باجة: النفس ص ١٣٩ - ١٤٠.

٨٧ - المرجع السابق ص ١٤٠ وأيضًا ص ١٣٥.

٨٨ - المرجع السابق ص ١٤٠.

٨٩ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٥٢.

٩٠ - ابن باجة: النفس ص ١٣٥.

٩١ - البرسام مرض عقلى يخيل للمصاب به أن لبعض الصور التى تطرأ على مخيلته وجود لأشخاصها فى الواقع. وقد اعتاد الكتاب المحدثون أن يطلقوا على هذا المرض كله هلوسة تعريبًا للكلمة الأجنبية.

٩٢ - المرجع السابق ص ١٤١.

٩٣ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٥١.

٩٤ - المرجع السابق ص ٥٢ أيضًا ص ٤٩.

٩٥ - الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤٨، وأيضًا ص ٦١.

٩٦ - الفارابى: فصوص الحكم "ضمن مجموعة عيون المسائل" ص١٥٢.

٩٧ - ابن سينا: الشفاء جـ ١ ص ٢٦١، ٣٣٥، ٣٣٦.

٩٨ - المرجع السابق ص , ٣٣٤

٩٩ - ابن باجة: النفس ص ٣٩.

١٠٠ - أبو البركات البغدادى. المعتبر فى الحكمة جـ ٢ ص , ٣٢٢

١٠١ - ابن باجة: النفس ص ١٤٠.

١٠٢ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ١٤٥ أيضًا: M.SH Al M'asumi, Islamic Culture, Vol 35p50.

١٠٣ - مقدمة مخطوطة منطقية لابن الصانغ ص ١.

١٠٤ - تعليق ابن الصانغ على أيساغوجى (مخطوطة مصورة ص ٢).

١٠٥ - ابن باجة: هامش النفس ص ١٤٨ أيضًا:

M.SH Al M'asumi, Islamic Culture, Vol 35 p. 50

١٠٦ - تعليق ابن الصانغ على كتاب أيساغوجى للفارابى (مخطوطة مصورة) ص ٤.

١٠٧ - ابن باجة: النفس ص ٧٨.

١٠٨ - المرجع السابق ص ٤٢.

١٠٩ - المرجع السابق ص ٧٨.

١١٠ - ابن باجة رسالة الاتصال ص ١٦٧.

١١١ - المرجع السابق.

١١٢ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤٩.

١١٣ - ابن رشد: كتاب الحس والمحسوس ص ٢٠٢ - ٢٠٣" يبدو أن ابن باجة قد تأثر فى دراسته للصور الروحانية بكتاب الحس والمحسوس لأرسطو فهو كثيرًا ما يشير إليه وقد توسع فى شرحها وألم بها شاملاً إلمامًا كما فعل أرسطو فى كتابه من قبل.

١١٤ - مجلة تراث الإنسانية " مقالة بقلم الدكتور مصطفى حلمى "مجلد٣ العدد١١ص ٢٨٢.

١١٥ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤٩ انظر أيضًا ابن رشد: الحس والمجسوس ص ٢٠٣.

١١٦ - المرجع السابق ص ٥١، وانظر أيضًا مجلة تراث الإنسانية مجلد ١١ العدد٣ ص ٨٢٨.

١١٧ - ابن باجة تدبير المتوحد ص ٥٠.

١١٨ - المرجع السابق ص ٥١.

١١٩ - المرجع السابق ص ٤٥.

١٢٠ - المرجع السابق ص ٥٤.

١٢١ - المزجع السابق ص ٥٥.

١٢٢ - المرجع السابق ص ٥٥ وايضًا:

G, A.Cuadri,La Philosophie Arabe Dans L`Europe me Dieva Le P154.

١٢٣ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٥٥، الغزالى المنقذ من الضلال ص ١٣١، ١٣٢.

١٢٤ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٥٥ - ٥٦.

١٢٥ - المرجع السابق ص ٥٦ .

١٢٦ - المرجع السابق ص ٧١ .

١٢٧ - المرجع السابق ص ٨٠ .

١٢٨ - المرجع السابق ص ٨٠، ٨١ .

١٢٩ - المرجع السابق ص ص ٨٤، ٨٥ .

١٣٠ - المرجع السابق ص ٨٨ .

١٣١ - ابن باجة: الوقـوف على العقل الفعال ص ١٠٨ ، أيضًـا تدبير المتوحد ص ٨٥ .

١٣٢ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٨٦ .

١٣٣ - المرجع السابق ص ٨٢، وأيضًا ص ٨٦ .

١٣٤ - المرجع السابق ص ٨٧ .

١٣٥ - المرجع السابق ص ص ٥٢ ، ٥٣ أيضًا:

M.S.H Al Masume, Islamic Culture, Vol 35 p.99- 89.

١٣٦ - ابن باجة تدبير المتوحد ص ٩٣ .

١٣٧ - المرجع السابق ص ٩٤ .

١٣٨ - المرجع السابق ٥٠ ، أيضًا مجلة تراث الإنسـانية (عرض لكتاب تدبير المتوحد) مجلد ٣ العدد ١١ .

١٣٩ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦١ .

١٤٠ - المرجع السابق ص ١٦٠ .

١٤١ - المرجع السابق ص ١٥٩ .

١٤٢ - المرجع السابق ص ١٦٠.

١٤٣ - راجع كتاب أرسطوطاليس فى النفس ترجمة إسحق بن حنين المقالة الثالثة.

١٤٤ - ابن باجة: النفس ص ١٤٦.

١٤٥ - المرجع السابق ص ١٤٩.

١٤٦ - تعليق ابن الصائغ على كتاب البرهان ص ٦٧.

١٤٧ - المرجع السابق ص ٦٧.

١٤٨ - المرجع السابق ص ٦٧.

١٤٩ - ابن باجة: النفس ص ١٤٨.

١٥٠ - تعليق ابن الصائغ على كتاب البرهان ص٦٨.

١٥١ - المرجع السابق ص ١٨.

١٥٢ - ابن باجة: النفس ص ١٤٩.

١٥٣ - المرجع السابق ص١٢٥ قارن: فيدون "إذا رأينا أو سمعنا أى شىء وإذا حدث لنا أى إحساس فإن المعرفة لا تتناول الشىء وحده ولكن تتناول فكرة شىء آخر كذلك ليس موضوعًا للمعرفة نفسها، ولكنه موضوع معرفة أخرين حينئذ قل ألسنا محقين فى ادعائنا أن هناك تذكرًا وأن التذكر هو الشىء نفسه الذى جاءت فكرته" (د.على سامى النشار. الأصول الأفلاطونية - فيدون ص ٤٨).

١٥٤ - ابن باجة: النفس ص ١٤٥ - ١٤٦.

١٥٥ - المرجع السابق ص ١٤٦.

١٥٦ - المرجع السابق ص ١٤٦ .

١٥٧ - المرجع السابق ص ١٤١ .

١٥٨ - المرجع السابق ص ١٤١ .

١٥٩ - المرجع السابق ص ١٤٢ .

١٦٠ - المرجع السابق.

١٦١ - المرجع السابق ص ١٤٣ .

١٦٢ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦١ .

١٦٣ - ميخائيل ضومط" توما الأكوينى ص ٣٢.

١٦٤ - فؤاد كامل وآخرون: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ١٠ .

١٦٥ - ابن باجة: النفس ص ٧٣ - ٧٥ .

١٦٦ - المرجع السابق ص ٧٦.

167- M.S.H. Al M`assume, Islamic Culture, Vol 35 p.52 Ibid. p. 53.

١٦٨ - ابن باجة: النفس ص ١٤٤ .

١٦٩ - ابن باجة: تدبير المتوحد، رسالة الاتصال ص ١٦٦ .

١٧٠ - تعليق ابن الصائغ على كتاب البرهان ص ٦٧ .

١٧١ - ابن باجة: النفس ص ١٤٣ .

١٧٢ - المرجع السابق ١٤٣ .

١٧٣ - المرجع السابق ص ص ١٤٣ - ١٤٤ .

١٧٤ - تعليق ابن الصائغ على أيساغوجى ص ص ٧، ٨ .

١٧٥ - المرجع السابق ص ٨.

١٧٦ - تعليق ابن الصائغ على كتاب أيساغوجى (مخطوطة مصورة) ص٨.

١٧٧ - المرجع السابق ص ٧ أيضًا ابن باجة رسالة الاتصال ص ١٦٣، وابن باجة النفس ص ١٤٩.

١٧٨ - رسالة الاتصال ص ١٦٠.

١٧٩ - تعليق ابن الصائغ على كتاب أيساغوجى ص ٩، أيضًا رسالة الاتصال ص ١٦٣.

١٨٠ - المرجع السابق ص ٧.

١٨١ - تعليق ابن الصائغ على كتاب البرهان (مخطوطة مصورة) ص٦٧.

١٨٢ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٢.

١٨٣ - المرجع السابق ص ١٦٤.

١٨٤ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٣٠ وأيضًا الاتصال ص ١٦٤.

١٨٥ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٤.

١٨٦ - المرجع السابق ص ١٦٣.

١٨٧ - ابن رشد تلخيص كتاب النفس ص ٨١.

١٨٨ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٢.

١٨٩ - المرجع السابق ص ١٦٣ وأيضًا تلخيص كتاب النفس ص ٨١ - ٨٢.

١٩٠ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٥٥ - ١٥٦ .

١٩١ - المرجع السابق ص ١٥٧ .

١٩٢ - المرجع السابق ص ١٥٧ .

١٩٣ - المرجع السابق ص ١٥٧ .

١٩٤ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٩٢ .

١٩٥ - المرجع السابق ص ٩٣ .

١٩٦ - تعليق ابن الصائغ على كتاب أيساغوجى (مخطوطة مصورة) ص٧ .

١٩٧ - د. أمير مطر: الفلسفة عند اليونان ص ١٨٩ .

198 - Asin Palacios, El Regimen Del`solitario p13.

١٩٩ - يوس كرم: المعجم الفلسفى ص١١١ .

٢٠٠ - الفاربى: رسالة فى معانى العقل ص ٥ .

٢٠١ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٣٧ .

٢٠٢ - المرجع السابق ص ١٣٨ .

٢٠٣ - المرجع السابق ص ١٣٩ .

٢٠٤ - ابن باجة رسالة الاتصال ص ١٦١ .

٢٠٥ - ابن باجة رسالة الوداع ص ١٣٦ .

٢٠٦ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص٩١ .

٢٠٧ - المرجع السابق ص ٨١ - ٨٢ .

٢٠٨ - المرجع السابق ص ٨٢ .

٢٠٩ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٣٦.

٢١٠ - د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٦٠.

٢١١ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٣٧.

٢١٢ - د. محمود قاسم: فى النفس والعقل ص ٢١٠.

٢١٣ - دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٣٧٢ من الترجمة العربية.

٢١٤ - ابن باجة: النفس ص ١٤٢.

٢١٥ - الفارابى آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٦٢.

٢١٦ - د. محمود قاسم: فى النفس والعقل ص ص ٢١٠، ٢١١.

٢١٧ - الفارابى: رسالة فى اعقل ص ص ١٥، ١٦.

218 - S.Munk, Melanges de Philosophie Juive et Arav p406.

٢١٩ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦١ - ١٦١.

٢٢٠ - أبى البركات البغدادى: المعتبر فى الحكمة جـ٣ ص ١٤٢ - ١٤٤.

221 - S. Munk, Melanges de philosophie Juive Arab p 407.

٢٢٢ - ابن باجة: الوقوف على العقل الفعال ص ١٠٧.

223 - Asin Palcios Palcios, El Regimen del Solitario. P12.

٢٢٤ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ص ١٣٠، ١٣١.

٢٢٥ - ابن باجة قول يتلو رسالة الوداع ص ص ١٥١، ١٥٢.

٢٢٦ - المرجع السابق ص ١٥٢ .

٢٢٧ - الوقوف على العقل الفعال ص ١٠٧ .

٢٢٨ - المرجع السابق.

٢٢٩ - ابن باجة رسالة الاتصال ص ١٦٦ .

٢٣٠ - د. محمود قاسم: فى النفس والعقل ص ص ٢١٢، ٢١٣ .

٢٣١ - د. الأهوانى: تلخيص كتاب النفس ص ١٢١ .

٢٣٢ - ابن باجة: الوقوف على العقل الفعال ص ١٠٧ .

٢٣٣ - المرجع السابق ص ١٠٨ .

٢٣٤ - المرجع السابق ص ١٠٨ وأيضًا تدبير المتوحد ص٨٥ .

٢٣٥ - ابن باجة: الوقوف على العقل الفعال ص ١٠٩ .

٢٣٦ - ابن باجة: قول تيلو رسالة الوداع ص ١٤٩ وأيضًا ص١٥٩ .

٢٣٧ - ابن باجة: هامش النفس ص ٨٥، قارن كتاب النفس لأرسطوطاليس ترجمة إسحق بن حنين ص ٧٥ .

٢٣٨ - ابن باجة: النفس ص ٣٤ .

٢٣٩ - ابن باجة: فى الغاية الإنسانية ص ١٠١ وأيضًا

M. S.H Alm` assume, Islamic Culture Vol 35 p.87.

٢٤٠ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ,١٦٦

٢٤١ - ابن باجة: فى الغاية الإنسانية ص ١٠١ .

٢٤٢ - ابن باجة: رسالة الاتصال ١٦٦ .

٢٤٣ - د. عثمان أمين: شخصيات ومذاهب فلسفية ص ٤٨، أيضًا د. على سامى النشار: قراءات فى الفلسفة ص ٣٦٩.

٢٤٤ - د. الأهوانى: تلخيص كتاب النفس لابن رشد ص ٥٩ - ٦٠.

٢٤٥ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١١٥.

246 - M.S.H Al M'assume, Islamic Culture Vol 35 p.87.

٢٤٧ - رسالة الوداع ص١٢١.

٢٤٨ - ابن باجة: تيسير شيح الأرض ص ١٢٢.

٢٤٩ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٦ - ١٦٧.

٢٥٠ - د. الأهوانى: تلخيص كتاب النفس ص ٩١.

٢٥١ - المرجع السابق ص ٩٠، د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٧٥.

٢٥٢ - د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية ط ٢ ص ص ٢٧، ٣٩ وأيضًا خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية جـ ٢ ص ص ١٢٢، ١٣٥.

٢٥٣ - الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ص ٦٣، ٦٤.

٢٥٤ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٦، وأيضًا رسالة الوداع ص ١١٥.

٢٥٥ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٧.

٢٥٦ - المرجع السابق ص ١٦٤، ١٦٥ وأيضًا رسالة الاتصال ضمن تلخيص كتاب النفس، الأهوانى ص ١١٢.

٢٥٧ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٧.

وأيضًا د. عاطف العراقى النزعة العقلية ص ٢٣١.

ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٧.

٢٥٨ - المرجع السابق ص ,١٦٧

٢٥٩ - المرجع السابق ص ١٦٧.

٢٦٠ - المرجع السابق ص١٦٥.

٢٦١ - المرجع السابق ص ١٦٨.

٢٦٢ - المرجع السابق ص ١٦٨.

٢٦٣ - المرجع السابق ص ١٦٨.

٢٦٤ - المرجع السابق ص ١٦٩. د. أميرة مطر. الفلسفة عند اليونان النزعة العقلية ص ٧٤.

٢٦٥ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٩.

٢٦٦ - د. الأهوانى: تلخيص كتاب النفس ص ٩١ أيضًا د. عاطف العراقى النزعة العقلية ص ٧٤.

٢٦٧ - تلخيص كتاب النفس ص ص ٩١، ٩٢.

٢٦٨ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٨ وانظر أفلاطون الجمهورية الكتاب السابع ترجمة د. فؤاد زكريا ص ص ٢٤٦، ٢٥١.

٢٦٩ - رسالة الاتصال ص ١٧٠.

٢٧٠ - د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية ص ٥٢، أيضًا هنرى كوريان تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٣٥٧.

271 - S.Munk, Melages de Philosophie Juive et Arabs. P. 415.

٢٧٢ - د. عاطف العراقى. النزعة العقلية ص ص ٧٧، ٧٨.

٢٧٣ - د. مدكور - فى الفلسفة الإسلامية ط ٢ ص ٥٢.

٢٧٤ - د. عاطف العراقى. النزعة العقلية ص ٧٩.

٢٧٥ - المرجع السابق ص ٧٩ وأيضًا - د. مدكور فى الفلسفة الإسلامية - ط٢ - ص ٣٥.

٢٧٦ - رسالة الوداع ص ١٤٢ أيضًا د. محمد جلال أبو الفتوح: الله والعالم والإنسان ص ٣٢٠.

٢٧٧ - د. محمود قاسم. نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ص ١٠، ١٣ أيضًا حنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ ص ١٣١.

٢٧٨ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٣٧.

٢٧٩ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ص ٥٥، ٥٦.

٢٨٠ - د. جلال شرف: الله والعالم والإنسان ص ٣٢٣.

٢٨١ - حنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية جـ ٢ ص ١٢١ أيضًا ص ٣٥٢.

٢٨٢ - د. محمود قاسم. نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها ص ١٤٥، ايضًا: ميخائيل ضومط: توما الأكوينى ص ٣٠ - ٣٠.

٢٨٣ - د. محمود قاسم فى النفس والعقل ص ص ٢١٠، ٢١١.

٢٨٤ - دى بور. تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٨٤.

٢٨٥ - تدبير المتوحد ص ٧٧.

٢٨٦ - المرجع السابق ص ٨٠، وأيضًا الفارابى: السياسات المدنية ص٧.

الباب الرابع

الأخلاق والسياسة

ويتضمن فصلين:

الفصل الأول: الأفعال الإنسانية.

الفصل الثاني: المدينة الفاضلة.

الفصل الأول
الأفعال الإنسانية

ويتضمن:

تمهيد

١ - الأفعال الإنسانية وتصنيفها.

٢ - مراتب الحياة الأخلاقية - الفضيلة والرذيلة وأنواعها.

٣ - السعادة واللذة - أنواع اللذات - السعادة القصوى - طبيعة اللذة.

٤ - واجبات المتوحد.

تمهيد:

إذا كان ابن باجة قد عرف علم الأخلاق بأنه العلم الذى يشتمل على الموجودات الكائنة بإرادة وهى الفضائل والرذائل[1]. فإن معنى ذلك أن هذا العلم يتناول دراسة أفعال الناس بالقياس إلى مثل أعلى. إذ كيف يتسنى لنا أن نحكم على هذا الفعل أو ذاك بأنه خير أو شر؟ وكيف يتسنى لنا وضع قواعد عامة لسلوك الأفراد وتصرفاتهم بحيث تعينهم وعلى الاقتراب من الفضيلة والابتعاد عن الرذيلة ما لم يكن هناك مثل أعلى نحاكيه فى أحكامنا ويعيننا على هذا التمييز بين الأفعال المختلفة؟؟[2].

ولهذا نجد ابن باجة يهتم أولاً وقبل كل شىء بالأفعال الإنسانية التى تمثل موضوع علم الأخلاق وصنف هذه الأفعال ورتبها فى سلم تدريجى مميزاً بينها وبين أفعال الكائنات الأخرى (حية أو غير حية) موضحًا عنصر الاختيار الذى تتميز به الأفعال الإنسانية والذى على أساسه تتحدد المسئولية والثواب والعقاب.

كما أنه اهتم بتصنيف تلك الأفعال تصنيفًا يقودنا إلى الفحص عن الغايات وأى الغايات يليق بالإنسان ومدى قرب هذه الأفعال أو بعدها عن غاية عليا ينظر إليها علم الأخلاق على أنها غاية الغاية أو غاية فى حد ذاتها وهى ما يعبر عنها بالمثل الأعلى.

ولما كانت الأفعال الروحانية متصلة بالصور الروحانية أو على أوجه مختلفة من الاتصال فقد قسم ابن باجة تلك الأفعال بحسب تلك الصور الروحانية إلى عدة أقسام وقد أشرنا عرضًا إلى الصور الروحانية فى ذلك الفصل نظرًا لأننا قد توسعنا فى شرحها فى الباب الخاص بنظرية المعرفة.

كما أننا نجده يصنف تلك الأفعال تصنيفًا يطابق به المراحل الثلاث التى يمر بها عمر الإنسان.

ولم يكن اهتمام ابن باجة بالأفعال الإنسانية ودراستها فى مختلف نواحيها إلا لكى يحدد الفضائل والكلمات التى يسعى الإنسان لتحقيقها ولقد كان سعى ابن باجة الدائب فى مختلف كتبه ورسالة البحث عن السعادة القصوى والفضائل النظرية والعملية التى يمكن أن تؤدى إليها وكان أبدًا رجل العقل الذى يجعل كمال الإنسان فى كمال عقله قبل أن يكون فى أى شىء آخر.

فإذا كانت هذه هى سمات علم الأخلاق عند ابن باجة فبماذا يمكن أن يتصف؟؟

إن علم الأخلاق عند ابن باجة علم معيارى يضع معيارًا معينًا أو مثلاً أعلى أمام السلوك الإنسانى ثم يحكم عليه إن كان خيرًا أو شرًا بمقدار اقترابه أو ابتعاده عن هذه الغاية. وهكذا تتحدد الفضائل والرذائل طبقًا لقواعد عامة أخلاقية لا توجد إلا بوجود الفعل الفاضل، والأفعال الأخلاقية هى التى تؤدى إلى المجتمع الفاضل أو المدينة الفاضلة، فالفضيلة تبعًا لذلك ليست مجرد معرفة بالفضيلة وقدرة نظرية على التمييز بين الخير والشر كما كان يزعم فلاسفة اليونان وبنوع خاص سقراط وأفلاطون. وإنما هى سلوك وأفعال قبل كل شىء(٣).

والواقع أن ابن باجة لم يهتم بوضع القواعد الأخلاقية للسلوك وتحديد الغاية الأخلاقية كغاية قصوى من أجل إقامة دعائم المذهب الأخلاقى فحسب فنظرته لم تكن نظرة فردية يبغى من ورائها إصلاح الفرد فقط. وإنما تعدى تلك النظرة الفردية وخرج بها إلى النظر الكلية الشاملة تلك النظرة التى كان

هدفها الأساسى إصلاح المجتمع. إذ أن صلاح المجتمع يعود إلى صلاح أفراده أما فساده وانحلاله فيرجع إلى فساد أفراده وانحلال أخلاقهم. ولذلك نجد ابن باجة قد جعل الغاية القصوى لكل من الفرد والمجتمع واحدة. فإذا كان الفرد صالحًا استطاع أن يبلغ السعادة القصوى والاتصال بعالم ما فوق فلك القمر. وتلك هى الغاية الرئيسية التى حددها ابن باجة للمدينة الفاضلة وإن كانت المدينة تعد وسيلة تساعد الفرد على بلوغ تلك الغاية، أما إن كان الفرد طالحًا أو المدينة فاسدة. قصر الفرد عن إدراك الغاية القصوى التى يسعى لها.

١ - الأفعال الإنسانية وتصنفيها:

إذا كان التدبير عند ابن باجة يعنى ترتيب جملة من الأفعال نحو غاية مقصودة، فقد عنى فيلسوفنا بتحليل هذه الأفعال. فبين أن؟ هذه أفعال. أفعال أضطرارية. وأفعال غريزية، وأفعالاً اختيارية، وأن كل ضرب من هذه الأفعال إنما يصدر عن ضرب من الكائنات. فأى أوجه شبه أو اختلاف بين الجماد، والحيوان، والإنسان وذلك من حيث الأفعال التى تخص كل كائن منهم؟ وما هى؟ مميزات تلك الأفعال؟؟

يقول ابن باجة إن بين الإنسان والحيوان رابطة كالتى بين الحيوان والنبات، والتى بين النبات والمعادن الجامدة، فالأفعال الضرورية هى التى تلحق الجماد لأنها تحصل له اضطرارًا، والأفعال الغريزية هى التى تحصل من الحيوان لأنها تقع بالغريزة، والأفعال الاختيارية هى التى تحصل من الإنسان لأنها تصدر عن اختيار قائم عن روية وتفكير "كل حى فإنه يشارك الجمادات فى أمور، وكل حيوان فإنه يشارك الحى فقط فى أمور، وكل إنسان فإنه يشارك الحيوان غير الناطق فى أمور"(٤).

فإذا حاولنا تحديد الأفعال التى تخص الإنسان بما هو إنسان لوجدنا بعض الصعوبة فى ذلك إذ أن الإنسان يعد من أعقد الكائنات الحية واللاحية خاصة وأنه يتميز بقوى متعددة تشمل جميع القوى المنسوبة للكائنات الأخرى "كل إنسان فله أجناس من القوى، أولها الفكرية، والثانية القوى الروحانية الثلاث، والثالثة القوى الحساسة، والرابعة القوة المولدة، والخامسة القوى الغاذية وما يعد منها، والسادسة القوى الأسطقسية"(٥).

وهكذا فالإنسان يختص بالجزء الأكبر من القوى ويحوز أعلاها مرتبة وهى القوة الفكرية وأدناها مرتبة وهى القوى الأسطقسية. ثم نجد الحيوان وقد أخذ قدرًا كبيرًا أيضًا منها حيث تتمثل فيه القوة الغاذية والمولدة والنامية كما يشارك الإنسان فى النفس النزوعية ثم يأتى النبات فى المرتبة الدنيا من الكائنات الحية ويتمتع بالقوة الغاذية.

وهكذا نجد أن الإنسان بمشاركته للنبات فى بعض قواه كالقوة الغاذية والمولدة والنامية نجده يأتى بأفعال شبيهة بأفعال هذه القوى. وبمشاركته لأفعال الحيوان غير الناطق فى قوة الحس، والتخيل والذكر بالإضافة إلى القوى الأخرى التى ذكرناها نجده يأتى بأفعال تشبه أفعال تلك القوى، ولكن الإنسان يتميز عن سائر تلك الكائنات بما لديه من قوة فكرية وهى التى تجعله إنسانًا وإن كان هو وجميع الكائنات الحية يشترك مع الكائنات الجامدة فى خضوعهم لأفاعيل الطبيعة. فالكائنات الجامدةوالكائنات الحية تلحقها بعض الأفعال الضرورية مثل الهبوط إلى أسفل طوعًا والصعود إلى فوق قهرًا(٦).

فإذا كان الإنسان ما هو إلا خليط من القوى الحيوانية والإنسانية والضرورية فما هى سمات الفعل الذى يصدر عنه وما هى خصائصه؟؟

يقول ابن باجة " . . . كل ما يوجد للإنسان بالطبع ويختص به من الأفعال فهى باختيار، وكل فعل يوجد للإنسان باختياره فلا يوجد لغيره من

أنواع الأجسام. والأفعال الإنسانية الخاصة به هى ما يكون باختياره فكل ما يفعله الإنسان باختياره فهو فعل إنسانى وكل فعل إنسانى فهو فعل باختيار»(٧).

وهكذا نجد أن الفعل الإنسانى يتميز بأنه يصدر عن اختيار قائم على فكر وروية، كما أنه يتميز عن غيره من الأفعال الجمادية والحيوانية بأن له غاية فالإنسان الذى يهرب من شيء أزعجه أو يكسر حجرًا لأنه تعثر به أو يكسر عودًا لأنه خدشه فهذه كلها أفعال للإنسان من جهة النفس البهيمية. أما إذا كسر الإنسان الحجر أو ألقاه بعيدًا حتى لا يتعثر فيه إنسان غيره كان فعله هذا فعلاً إنسانيًا قصد من ورائه غاية سامية.

فكأن الفعل البهيمى هو الذى يتقدمه فى النفس الإنفعال النفسانى فقط مثل التشهى أو الغضب أو الخوف. أما الفعل الإنسانى فهو الذى يتقدمه الفكر، سواء تقدم الفكر انفعال نفسانى أو أعقبه، كما أن الباعث على الفعل الحيوانى هو الغريزة التى للنفس البهيمية على حين أن الباعث على الفعل الإنسانى هو الرأى والاعتقاد. فإذا أكل إنسان ما القراسيا، وكان يشتهيها واتفق له عن ذلك أن لان بطنه وصح بدنه وكان محتاجًا إليه، فإن هذا فعل بهيمى بالذات إنسانى بالعرض. أما إن أكلها لا لأنه يشتهيها بل لأنه يريد أن يلين بطنه واتفق مع ذلك أن أعجب بطعمها فهذا الفعل إنسانى بالذات وهو بهيمى بالعرض(٨).

وأكثر أفعال الإنسان إنما تتألف من عناصر بعضها حيوانى وبعضها إنسانى ويندر أن تكون أعمال الإنسان حيوانية على الإطلاق إنما يغلب أن تكون إنسانية وما ذلك إلا لأن الإنسان مؤلف من جزئين من جسد له حاجات ضرورية لا يمكن إهمالها أو تجاهلها، ولو أنها أهملت لما استطاع الإنسان أن يعيش ثم من جزء عاقل يتمثل فى النفس الناطقة التى تهيمن على الجسم

وتدبر شئونه فى اعتدال من أجل ذلك فإن العقل الإنسانى لا يمكن أن يكون إنسانيًا محضًا ولا حيوانيًا محضًا وإنما هو خليط من الإنسانى والبهيمى وبقدر تغلب أحدهما على الآخر تتحدد مرتبة الإنسان. "فلذلك من كانت نفسه البهيمية تغلب نفسه الناطقة حتى يكون ينهض عن شهوته المخالفة لراية دائما فهو سوء البيهميه خير منه"[٩].

ويفاضل ابن باجة بين الفعل البهيمى والفعل الإنسانى بأن الفعل البهيمى قلما يوجد خاليا من الإنسانى لأنه لابد للإنسان أن كان على الحال الطبيعية أن يفكر كيف يفعل ذالك إذ أن النفس البهيمية سامعة ومطيعة للنفس الناطقة بالطبع إلا فى الإنسان الذى هو على غير المجرى الطبيعى مثل ألسبعى الأخلاق الذى أفرط عليه الغضب. أما الفعل الإنسانى فقد يوجد خلود من الفعل البهيمى وفى هذه الحالة يمكن أن يتصف فعله بالإلوهية[١٠].

وهكذا يتضح لنا أن الأفعال التى تخص الإنسان منها جمادى، ومنها بهيمى، ومنها إنسانى وكل واحد من هذه الأفعال جنس لما تحته فمن خصائص الفعل الجمادى أنه بالاضطرار وليس فيه شىء من الاختيار، اما الفعل البهيمى فهو ايضا من اجل شىء إلا أنه من تلقائنا. وأما الفعل الإنسانى فإن الغاية هى التى تحدده وذلك يكون باختيار وابن باجة يتفق فى ذلك مع أرسطو الذى يقرران الغايات ايا كانت هى هدف مقاصدنا الأخلاقية وجميع أفعالنا[١١].

أ - تصنف الأفعال النسانية طبقا لعنصر الاختيار:

إذا كان الإنسان يختص بقوى وأفعال تشمل جميع أفعال الكائنات وقواها مثل القوة الفكرية والقوى الروحانية الثلاث، القوة الحساسة، والمولدة والغاذية، والأسطقسية.

فقد تعددت أفعاله بتعدد قواه وأصبح كل فعل إما خاضعا للاضطرار وأما للاختيار فيها أصلا، ومنها قوى يدخل الاختيار فى كل عنصر من عناصرها، ومنها قوى ثالثة تاخذ من الاضطرار والاختيار بنسب قد تتفاوت فيها بينما. أمكن لنا أن نحدد طبيعة هذه الأفعال بناء على تحديد قواها وقدرة الإنسان على الاختيار فى كل منها.

ولا شك أن ابن باجه قد اهتم بتصنيف هذه الأفعال كى يحدد نوع الأفعال التى يمكن أن تنطبق عليها الفضيلة إذا أن الفضيلة لا تنطبق إلا على الأفعال الاختيارية. تلك الأفعال التى يقوم بها الإنسان بكامل إرادته وحريته فيتصف إما بالخير أو الشر وهنا تحدد الفضيلة كمعيار للأخلاق كما يقول أرسطو(١٢).

فالقوة الاسطقسية لا اختيار فيها اطلاقا وهى باضطرار صرف. ولذلك كان الفعل الجمادى باضطرار ولا اختيار فيه، فهو ليس من اجل شىء أصلاً ولذلك ليس لنا أن نفعله لان الحركه فيه ليست من تلقائنا(١٣) " والإنسان لانه من الأسطقسات فتلحقه الأفعال الضرورية التى لا اختيار له فيها كالهبوط من فوق والاحتراق بالنار وما جانسه"(١٤).

أما أفعال القوة الغاذية فهى ليست باختيار أصلاً ولا باضطرار صرف والفرق بينها وبين أفعال القوة الأسطقسية أن المحرك فى الغاذية إنما يوجد فى جسم وهو يحتاج إلى المتحرك (الغذاء) وإذا كانت أفعال القوة المولدة تشابه أفعال القوة الغاذية إلا أنها تتميز عنها بأنها أقرب إلى الاختيار، ذلك لانه إذا كان من الضرورى وجود الغذاء من أجل قوام الجسد. فإنه ليس من الضرورى القاءالبذر فى انثى تولده.

وأما أفعال القوة الحساسة فإن كانت انفعالات كانت بالاضطرار. إلا أن منها بعض الأفعال بالاختيار مثل البصر. وبعضها بالاضطرار مثل اللمس لكن

باستطاعة الإنسان إذا ارد أن يفعل عنها مثل أن يهرب من الحر. ويتدثر من البرد.

وأما أفعال القوى الروحانية الثلاث (الحس المشترك - التخيل - الذكرة) فهى أفعال وانفعالات والانفعالات ينطبق على الحس. وأما الأفعال الكائنة عنها فهى اختيارية إذا كانت إنسانية أما إذا كانت بهيمية فهى باضطرار.

فإذا ما نظرنا إلى القوة التى يتميز بها الإنسان عن سائر الكائنات الاخرى وهى القوة الفكرية وجدنا أن الصور والتصديق فيها بالاضطرار. لكن كل قوة من القوى التى ذكرناها سابقا فيما عدا الأسطقسية. كان للنطقية فيها مدخل والاختيار فيها مدخل. ولما كانت الأفعال الإنسانية هى الختيار كان كل فعل من أفعال هذه القوى يمكن أن يكون للناطقة فيه مدخل.

واذا كنا قد حددنا عنصر الاختيار فى كل قوة من القوى الإنسانية السابقة فما هى خصائص الفعل الإنسانى اذن وما مدى الاختيار فيه؟؟

يقول ابن باجه "الأفعال الإنسانية منها ما يكون كل جزء منها باختيار ولذلك يمكن للإنسان أن يقف حيث يشاء من ذلك الفعل كالحياكة والسكافة وما شاكل هذه الصنائع. ومنها ما الاختيار اكثر اجزائها غير أن الغاية فيها لشيء اخر وما يشارك فيه قوة ليست تاطقة كالملاحة والفلاحة ومنها ما يوجد للإنسان بدؤها فاذا فعل ماله أن يفعل تولى الفعل محرك آخر إلى تمام الفعل كالايلاد، فإنه إذا ألقى الإنسان المنى فى الرحم لم يكن عن اختياره كون الجنين ولا من أمره شيء"(١٥).

فابن باجة يشير إلى أن هناك أفعال يقوم بها الإنسان بمحض إرادته وباختياره وتلك الأفعال تتسم بالحرية إذ إن فى مقدور الإنسان أن يقف عن تنفيذ ذلك الفعل وقتما شاء وسيتضح لنا فيما بعد أن ذلك النوع من الأفعال يجعل الإنسان مسئولا عن أفعاله وهنا تحدد المسؤلية ويقرر الثواب والعقاب

كمـا أن هناك أفعـالا لا ارادة له فيهـا ولكن يقوم بهـا بالاضطرار هذه الأفعـال الاضطرارية ليس لنا أن نفعـلها لان الحركـة فيـها ليست من تلـقائنا وهنال تنعدم المسؤلية عنا.

الثواب والعقاب:

إذا كان نوع الإنسان أو مـاهيته المعقـولة عبارة عن مجـموع القوى التى يتصف بها الإنسان والتى توجد خارجة عنه لم تتغير بتغيره. ففى الإنسان إذن معنى سرمـدى هو كلى الإنسان ومعنى كائن فاسد هو لحـاق هذه الصفات أو القوى " . . . . وذلك أن طبيـعة الإنسان هى فيما يـظهر، كالواسطة بين تلك السرمـدية وهذه الكائنة الفـاسد والأمر فـى الإنسان هذه الحال عـلى المجرى الطبيعى "(١٦) وهذا يدعونا إلى التـساؤل أى أفعـال الإنسان يخـضع للثواب والعقاب؟؟ هـل هو الفعل البهيـمى أم الفعل الاختيـارى. وأى قوى الإنسان تخضع لماهية السعادة والشقاء؟؟

فإذا كـان الإنسان من ناحيـة يشعر بـأنه حر الإرادة يعمل مـا شاء وأنه مسئول عن عـمله فإن هذه المسـئوليـة تقتضى الحـرية، وهنا يصبـح للثواب والعقـاب معنى، وهو يرى أن الله عـالم كل شىء وأحاط علما بما كـان وما سيكـون ولكن معنى ذلك أنه فطر جـميع الفـاعلين أن يفعلوا والمنفـعلين أن ينفعلوا كما كان يقول الغزالى فى آخر كتابه "مشكاة الانوار" إذ أن هذا القول يجعل الإنسـان غير مـسئول عن أفـعاله وبالتالى تنتـفى المسئوليـة ولا يصبح للثواب والعقاب أى معنى"(١٧).

يقول ابن باجه "وظاهر أن هذا الفـعل الذى يكون واحد هو ثواب الله ونعمتـه على من يرضاه من عباده. فلذلك ليس هو المـثاب والمعاقب. بل هو الثواب والنعـمة على مـجموع قـوى النفس؟، وانما الثواب والعـقاب للنفس النزوعية وهى الخاطئة والمصيبة"(١٨).

معنى ذلك أن ابن باجـه يرى أن الأفعال التى تخضع للثـواب والعقاب هى الأفعال البهـيمية تلك الأفعال الصادرة عن النفس النزوعـية وهى الخاطئة والمصيبة.

أما الأفعال الإنسانية التى تتـصف بالاختيار والروية ويكون الفكر دعامة أساسية من دعائمها فإن هذه الأفعال هى الخالدة وتكون السعادة للقوة الفكرية أو للعقل بالفـعل إذ هو ثواب الله ونعمـته على من يرضاه من عـباده وذلك يقول ابن باجـة" فمن أطاع الله وعمل مـا يرضاه أثابه بهذا العـقل وجعل له نوراً بين يديه يهتدى به، ومن عصاه وعمل ما لا يرضاه حجبه عنه. فبقى فى ظلمات الجهالة مطبقا عليه حتى يفـارق الجسد محجوبا عنه سائر فى سخطه. وتلك مـراتب لا تدرك بالفكرة. ولذلك تمم الله العلم بهـا بالشريعـة. ومن جعل له هذا العقل. فاذا فارق البـدن بقى نورا من الأنوار يسبح الله ويقدسه مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا "(١٩).

ب - تصنيف الأفعال الإنسانية طبقا للصور الروحانية:

لما كانت الأفـعال الإنسـانية مـتصلة بالصـور الروحانيـة أو على أوجه مختلفة من الاتصال فقد صنف ابن باجة الأفعال الإنسانية بحسب تلك الصور الروحانية إلى الأصناف الاتية:

١ - هناك أفعـال لا غاية من ورائها إلا وجود الصـور الجسمانيـة فقط كالأكل والشرب والدثار والمسكن. فإذا كـانت غاية العقل الإنسانى الاتذاذ من هذه الامور فقط كـان فعله جسمانيا مـحضا، ولم يكن لصوره الروحانـية أى قدر ولا يشعر بهـا وذلك لإفراط جسمـانيته وهؤلاء هم الذين أخلدوا فى الأرض وفيـهم قوله عز وجل "واتل عليهم نبأ الذين أتـيناه آياتنا فانسلخ منها فاتبعـه الشيطان فكان من الغـاوين. ولو شـئـنا لرفـعنا بهـا ولكنه أخـلد إلى الأرض واتبع هواه "(٢٠).

أمـا إذا أخذ الإنســان من هذه الصـور الضـرورى فقط كـان طبيعيا وقصد بها تمام صورته الجسمانية"(٢١).

٢ - وهناك أفعال إنسانية تسـعى إلى الصور الروحانية. ولما كانت هذه الصور متعـددة ومخـتلفة أدى ذلك بالطبع إلى اخـتلاف الأفـعال وتنوعهـا. فمنها تتـجه نحو الـصور الروحانيـة الموجودة فى الحس المشتـرك وهذه الأفعـال إما مكتـسبة كـعناية بعض الناس بملبـسهم واختـيار أنواعها وألوانهـا وعنايتهم بالمسكن. ومنها أفـعال طبيعـية كمن يعتنى بشرف الأحساب.

ومنها أفعال تتجه نحو الصور الروحانية الموجودة فى التخيل. وهذه ايضا أصناف منهـا ما يقـصد به نوع من الانفـعال كلبـاس السلاح فى غـير وقت الحرب. ومنهـا ما يقـصد به الالتذاذ كـالتودد والبـر والهزل وحـسن الحديث وحفظ الأخـبار والأمثال والأشـعار. ومنها أفـعال تقصد الكمـال فقط وهى الفضائل الفكرية ومنهـا العلوم، والفضائل الشكلية كالسخـاء والنجدة وحسن المشاعر ومنها فضائل كاليسار وإفراط الغيرة.

هذه الأفعال التى للأصناف السـابقة من الصور الروحانية قد يقـصد بها الإنسان أن تولد فى النفس خشوعا فتعقـبه الكرامة وسائر الخيرات الخارجية، وقد لا يقصد منها أكثر من أن الإنسان يهـوى أن يفعلها فيحصل له عن فعلها كمال صورته الروحانية"(٢٢).

٣ - ومنها أفـعال ينال بها كمـال الصور الإنسانيـة التى ستكون له فى ذكـره بعد مـوته وهذه يؤثرها أكـثـر الناس لذاتهـا حتى ظن أنهـا السعـادة. والعرب تجد فى الذكر خـاصة ما لا تراه كثـير من الأمم ويرون أن الذكر بقاء المذكور ولذلك يقول الشاعر:

ذكر الفتى عمره الثانى وحاجته   ما فاته وفضول العيش أشغال(٢٣)

٤ - وهناك أفعال لا غاية لها إلا تحصيل الصور الروحانية العامة (المعقولات) وهى أكمل الصور على الاطلاق ويجعلها ابن باجة فى مرتبة وسطى بين الصور الروحانية التى تمتزج بها الجسمانية وبين الصور الروحانية المطلقة التى ليس بها شائبة جسمانية (العقل الفاعل وما ينسب إليه)(٢٤).

جـ - تصنيف الأفعال الإنسانية طبقا لمراحل العمر:

يرى ابن باجة إن لكل مراحله يمر بها الإنسان أفعالا خاصة بها وهو يقسم عمر الإنسان إلى ثلاث مراحل. مرحلة نباتية - مرحلة حيوانية - مرحلة إنسانية.

١ - المرحلة النباتية (مرحلة الطفولة):

هذه المرحلة تبدأ منذ سن الطفولة وتمتد منذ ميلاد الإنسان إلى إن يتحرك الحركة التى تمكنه من حمل جسده إلى كل ما يشتهيه "فالأول من تلك يوجد له فى سن الطفولة وذلك من وضعه إلى إن يتحرك بجملة جسده إلى ما يشتهيه. فإنه ما دام كذلك فإنما يفعل عن النفس البهيمية"(٢٥).

فى هذه المرحلة نجد أن كل فعل من أفعاله بدافع من النفس الغاذية. حيث يكون طفلا رضيعا لم تحدث له بعد القوة الفكرية فيكون إنسانا بالقوة(٢٦) ولما كان الإنسان فى هذه المرحلة لا يستطيع أن يقوم بحاجاته بنفسه فقد كفلت الشرائع حمايته. وجعلت كفالته لوالديه " فإن السن الأولى فالصور الروحانية موجودة فيها بهذه الحال بالطبع لكل من يتكفل ابنه"(٢٧).

٢ - المرحلة الحيوانية (النفعية):

وهى مرحلة لاحقة للمرحلة السابقة وتبدأ من وقت "ما يتحرك إلى ما يشتهيه إلى وقت توجد له فيه الروية"[٢٨] وفى هذه المرحلة تكون حال الإنسان شبيهة بحال الحيوان غير الناطق وتكون السيطرة للنفس البهيمية التى تطبع الأفعال بطبعها. وهذه المرحلة قد تحتاج لكفالة الوالدين وقد لا تحتاج.

٣ - المرحلة الإنسانية:

وتبدأ منذ بدء الروية والتفكير عند الإنسان. وهنا تصبح القوة الناطقة هى المحرك له وبوجود ها يصبح الإنسان إنسانا بالإطلاق. فالقوى الفكرية هى التى توجه أفعال الإنسان وهى لا تحصل له إلا إذا حصلت المعقولات وبحصول المعقولات تحدث الشهوة المحركة للفكر وما يكون عنه وبذلك يكون الإنسان بالفعل[٢٩].

ولا تقتصر المراحل التى يمر بها الإنسان على المراحل السابقة فقط ولكنه يمر بمراحل ثلاثة لاحقة لمرحلة الشاب وهى: الكهولة - الشيخوخة - والهرم. ولكل مرحلة أيضا من هذه الراحل الصور الروحانية الخاصة بها والتى تناسب كل عمر من هذه الأعمار، وإذ لم يراع الإنسان القيام بالأفعال المناسبة لعمره والمنسوبة إلى القوى الخاصة به فى تلك المرحلة فانه يعد فى المرحلة الأولى من العمر وهى مرحلة الطفولة.

فإذا كان عدم قيام الإنسان بأفعال مناسبة لسنه مصدره نقص فى القوه فإن ذلك يعد نقص فى الطبع. مثل المعتوهين فإن المعتوه لا يستطيع أن يصل إلى مرحلة الرؤية والتفكير لنقص قواه العقلية فيظل فى المرحلة التى هى دون المرحلة العقلية أما إذا كان الإنسان له القوى ولم يفعل عنها كان هو والمعتوه سواء بسواء إذ لا فرق بينهما ويصح أن نقول أنه ليس معتوها بالذات ولكنه معتوها بالعرض أو كالمعتوه.

وهناك فئة ثالثة لديها القوى ويفعل عنها الإنسان ولكنه يظل يتوخى من أفعاله مـا كان يتوخاه فى السن السابقـة له فأفعاله فى تلك الحالة تعـد أفعالا بهيمية حيث إنـه يقوم بأفعال البهيمية على أتم وجه اذ أنه يسـتخدم فى قيامه بها الروية والتفكير(٣٠).

ولما كان كل شىء يسـير على نظام محـدد، فإن كل سن فى هذا النظام يعد توطئـة للسن اللاحقه له والسابقـة تعد خادمة للاحقـة. وهكذا. فالأقل شانا يتبع الأكـثر شانا، أما إذا حدث غيـر ذلك فإن التوطئة تقوم مـقام الغاية وتصـبح نقطة البـداية هى نـقطة النهـاية. ولذلك يقـول أرسطو فى كـتـاب (الأخلاق النيـقوماخيـة) "فإن النقص ليس من قبل السن أو بهـا بل من قبل العادة والخلق " ولذلك يستقبح من الشيخ التـصابى. لتباعد ما بين سنه وسن التصابى إذا يفصل بين السنين سن الكهولة التى تتميز بالحكمه والعقل وجودة الراى وحسن المشوره كما يستحـسن من المحتلمين اللعب بالسلاح لانه مجال الجد، ومن الشاب المرح والهزل لأنه أول أفعال الروية.

فإذا حاول الفرد فى أى مرحلة أن يتقدم سنه لم يكن ذلك شـيئا طبيعيا بل اشبـه بالصناعة. ويضـرب لنا ابن باجة مـثل الوقار والمشـورة فى الصبى فيقول " إن ذلك إمـا عن نقص فى الطبع حتى إذا قام به الإنسان لا يلبث أن يخمد سريعا. وقد يحدث من أولاد ذوى الأحساب فيظهرون ذلك الوقار من غيـر أن يكونوا أهلا له بل أظهروه تشبـها " بأهل الوقار الـذين يحيطون بهم فوقارهم فى هذه الحالة وقار مصطنع لا يلبث أن يظهر عـلى حقيقته فاذا كانو بارعين فى اظهـار هذا الوقار وخدعوا الناس حتى ظنوا أن ذلك هو الفـضيلة كانوا هم أساس المدن الفاسدة وعلى أكتافهم تنهار المدن"(٣١).

د - تصنيف الأفعال طبقا لغاياتها:

تختلف الأفعال الإنسانية من ناحية أخرى طبقا للغاية التى ينشدونها على أن مرجع هذه الأخلاق إنما هو إلى طبائع الناس مما يجعلهم مراتب، بعضهم فوق بعض فمن الناس من يجعل توطئة فعله تقوم مقام الغاية. ومنهم من يتابع الفعل مارا بمراحله المختلفة حتى يصل إلى الغاية المنشوده هذا الاختلاف كما ذكرنا هو الذى يجعل زيدا معدا بفطرته لأن يكون إسكافيا، وعمرو معدا بفطرته لأن يكون رئيسا(٣٢).

ولقد اهتم ابن باجة بدراسة موضوع الغاية فى كثير من رسائله "كرسالة الوداع -والاتصال -تدبير المتوحد وله رسالة خاصة تسمى باسم "فى الغاية الإنسانية " كما اننا نجد أن هذا الموضوع قد لفت نظر الفارابى من قبل ودرسه دراسة وافية مما جعل ابن باجة يقول. . . . . الغاية التى ينتهى الطبع بالسلوك إليها، فقد وصفها وأطال الوصف فيها من تقدمنى واحد من وصفها وكرر القول فيها أبو نصر ومكانه من هذا العلم مكانة "لكن ذلك القول لا يجعلنا نعتقد أن ابن باجة قد أخذ عن الفارابى قوله فى الغاية لأن ابن باجة يعقب بعد ذلك بقوله " . . . لكن لا أجد من جميع كتبه التى وصلت الأندلس هذا النحو الذى وقعت عليه . . . فإنى وجدت لأرسطو فى الحادية عشر من الأخلاق ذلك غير أنه مجمل جدًا لا يمكن من الاكتفاء به"(٣٣).

ويصنف ابن باجة الغاية عمومًا إلى صنفين: غاية رئيسية، غاية مرؤوسة. فما هى إذن الغايات المرؤوسة وما هى الغايات الرئيسة؟.

قبل أن نحدد هاتين الغايتين نجد ابن باجه يحدد لنا أن طلب الغاية إنما هو من فعل النفس النزوعية الذى يعرف الشوق. ولما كانت النفس النزوعية تستعين ببعض الصور الخيالية من أجل الوصول إلى أغراضها متنقلة من حال إلى حال كانت هذه الحركة تسمى نشاطًا وعدم هذا الاشتياق يسمى مللاً أو

كسلاً فإذا ما تحرك الإنسان عن هذا الشوق كان تحركه من جهة أنه حيوان خيالاته إنسانية وكان فعله فعلاً حيوانيًا لأنه يفعل الفعل تشوقًا إلى أن يفعل فقط أما إذا فعل الفعل ليحصل منه غرض آخر وهو نفع ذلك الفعل فقد كان ذلك عن الرأى وليس النزوع "وأما الرأى فهو أن يفعل ليحصل منه غرض آخر وهو نفع ذلك الفعل"(٣٤) "واتصف فعله بالإنسانية لأن من خصائص الرأى أنه يحرك إلى ما هو دائم بذاته وإلى ما هو دائم بالتكثر فإذا ما كان دائمًا بالتكثر نزلت غايته منزله التوطئة وأصبحت توطئته لغاية أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية فلا بد وأن تكون هناك غاية تراد لنفسها وهى التى إذا حصلت أكتفى بحصولها، فما هى إذا الغايات المرؤسة؟

الغايات المرؤوسة إذن هى التى تكون عن النفس النزوعية مثل استعمال الأغذية والدثار والمسكن. . . إلخ وهذه الغايات ليست نبيلة ولا جليلة ولا هى كمال فى أى سيرة من السير. فإن الجلال والكمال عند هؤلا هو تملك النفس النزوعية وإطلاق وثاقها ولذلك يموت من حصلت له هذه الرتبة من الملوك الغابرين الذين ملكوا أكثر المعمورة، ولم يستفيدوا من أعمالهم وأعمارهم وقدرتهم الممتدة القاهرة ويسارهم شيئًا أصلاً ولذلك يموت أكثرهم متأسفين على ما فقدوه وما كانوا عليه فإذا كان هذا هو حال الملوك فما بالك بحال من دونهم وهؤلاء تحركهم صورهم الجسمانية أو الروحانية الخاصة(٣٥).

الغايات الرئيسية:

والغايات الرئيسية عند ابن باجة من خصائصها أنها أبدية غير خاضعة للكون والفساد وهى إما إلهية صرفة، أو عقلية وهى أيضًا إلهية لأن الفعل الذى يكون بحسبها هو فعل وليد الحكمة والرأى وأنها إما المعقولات أو واحد منها. فإذا كان الفعل الإنسانى نحو هذه الغاية كان عن الرأى وكان عن شىء أبدى، وأصبح هذا الفعل أبدًا بذاته وهذه الغاية هى غاية فى حد ذاتها

وليست توطنه إلى غاية أخرى، والذين يجعلون كدهم هذه الغاية فهم الأفاضل دون شك[٣٦] "فأما من يفعل الفعل لأجل الرأى والصواب ولا يلتفت إلى النفس البهيمية ولا ما يحدث فيها فذلك الإنسان أخلق به أن يكون فعله ذلك إلهيًا من أن يكون إنسانيًا"[٣٧].

ومن أصناف هذه الغاية: العبادة التى يبتغى بها الإنسان رضى الله ومنها النظر العقلى الذى ينتهى بالاتصال، ومنها العلم الحق الذى هو أشرف ما يصبو إليه الإنسان.

وقد يعتقد البعض أن تكرير الفعل فيه نوع من الدوام خاصة الفعل المتكرر عن النفس النزوعية فلذلك يحق أن تكون غاية فعله رئيسة وليست مرؤوسة ولكن ابن باجة ينفى ذلك ويقول إن تكرير الفعل عن النفس النزوعية يكون أشبه بفعل النجار إذا أعاد الضرب بالقادوم فهو تكرير للفعل ولا يمكن أن يتصف بالدوام. والفرق بين الفعلين كالفرق بين المتعبد والمرائى فإن كلاهما يرفع ويخفض ويتلو، لكن فعل المتعبد صلاة، وفعل المرائى ليس صلاة أصلاً بل يحاكى ولذلك يقال لفعليهما صلاة بنحو من الاشتراك[٣٨].

٢ - مراتب الحياة الأخلاقية:

بعد أن استعرضنا حياة الأفراد وأفعالهم وغاياتهم، والصور التى ينشدونها فإننا نستطيع أن نحدد مراتب ثلاث للحياة الأخلاقية بحيث تصبح هذه المراتب دالة على نمط السلوك الذى يتبعه الأفراد والغاية التى ينشدونها.

أ - المرتبة الجسمانية الخالصة:

هؤلاء الأفراد الذين يمثلون تلك المرتبة لا يبالون بصورهم الروحانية وليس لديها عندهم أى قدر وذلك لإفراط جسمانيتهم وعمل أمثالهم يتقطع بثبوت شرف الإنسان ولذلك ذمهم أكثر الكتاب والشعراء. وهؤلاء هم الذين

أخلدوا فى الأرض ولذلك لا يمكنهم أن يدركوا شيئًا من الغاية القصوى ولذلك فلا يوجد جسمانى واحد سعيد(٣٩). وهم كما يقول ابن باجة، يبذلون أجسامهم لأجسامهم ويؤثرون حالاً جسمانية على حال أخرى جسمانية"(٤٠).

ولذلك كان هؤلاء يفضلون اللذة الحسية على سائر أنواع اللذات ويعتبرون أن السعادة القصوى عندهم هى تحقيق تلك السعادة الحسية ولا يمكن أن تكون اللذة هى الخير الأقصى للإنسان لأن الإغراق فى ممارستها يجلبب له الضرر والألم.

٢ - المرتبة الجسمانية الروحانية:

وهذه المرتبة تعد أعلى من المرحلة السابقة وتحوى داخلها مرتبتين بحسب تغليب الصورة الروحانية أو عدم تغليبيها. وبقدر سيطرة أحد الجانبين على الآخر يتصف الإنسان أما بالشرف وإما بالخسة. إلا أن هؤلاء يمكن أن يكون منهم فئة تبغى الكمال فقط فتقصد إلى الفضائل الفكرية، أو تبغى الالتذاذ فقط فنقصد إلى الفضائل الشكلية كالسخاء والنجدة وحسن المعاشرة، أو الفضائل المظنونة كاليسار وإفراط الغيرة.

فإذا قصد الإنسان الفعل وقصد منه الانفعال فعمله هنا شوقى إن طلب به الكرامة، أو يجرى مجرى الشوقى إن طلب منه الخشوع دون أن يظن به الكمال(٤١).

وأفراد هذه الفئة هم الذين ينطبق عليهم الحديث الشريف "من كانت هجرته إلى الله فهجرته إلى الله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته لما هاجر إليه".

فإذا كانت المرتبة الأولى لاهم لها إلا إشباع غرائزها والالتذاذ بالأشياء المادية فقط، فإن هذه المرتبة بقسميها ترمى إلى الفضائل والأعمال التى يرجى من ورائها نفع[٤٢].

٣ - المرتبة الروحانية العقلية (مرتبة الحكماء):

ومن يبلغ هذه المرتبة يكون لديه الاستعداد لتلقى المعارف بواسطة العقل الفعال كالنبوة والأحلام الصادقة. والصور المعقولة ولذلك كانت هذه المرتبة غاية فى حد ذاتها وليست توطئه لغاية أخرى، والفرد المتوحد لكى يصل إلى تمام هذه الغاية يجب عليه أن يتصل بأهل العلم ويرتقى بالعلوم النظرية التى تحقق له كمال ذاته "فيضئ لمن حوله كالنور"[٤٣]. وهذه المرحلة أيضًا تتضمن مرتبتين بحسب تغليب الروحانية على العقل أو العقلية على الروحانية ولا شك أن المرتبة التى تغلب عليها العقلية هى أسمى المراتب الأخلاقية.

فإذا كان الروحانى يجب عليه أن يفعل بعض الأفعال الجسمانية لكن ليس لذاتها، ويفعل الأفعال الروحانية لذاتها. فإن الفيلسوف يجب عليه أن يفعل كثيرًا من الأفعال الروحانية لكن لا لذاتها، ويفعل جميع الأفعال العقلية لذاتها. فهو بالجسمانية موجود، وبالروحانية أشرف، وبالعقلية هو إلهى فاضل فذو الحكمة ضرورة فاضل إلهى. وهو يأخذ من كل فعل أفضله ويشارك كل طبقة فى أفضل أحوالها الخاصة بها وينفرد عن أفراد كل طبقة بأفضل الأفعال وأكرمها حتى أنه يصبح فى استطاعته بلوغ الغاية القصوى وهى غاية الغايات. وهذه المرتبة لا يصل إليها إلا الحكماء[٤٤].

الفضيلة والرذيلة:

يربط ابن باجة بين الأفعال الإنسانية من جهة وبين كمالها من جهة أخرى، فإذا كانت الأفعال منها بهيمية ومنها إنسانية، كانت الكمالات منها فكرية وهو يعنى بالكمالات هنا المعنى الأخلاقى من حيث إنها فضائل[٤٥]

فإذا كان أفلاطون يفرق بين فضيلة شعبية تعتمد على العادة، وفضيلة فلسفية تعتمد على التأمل. إلا أنه يحتقر الفضيلة الشعبية القائمة على العادة، وإذا كان أرسطو فى مذهبه الأخلاقى يحترم تلك الفضيلة القائمة على العادة بل أنه يعتبر أن الفضيلة لا تكون فضيلة إلا متى أصبحت عادة تصدر عن صاحبها حتى يجد فى مزاولتها متعة أو لذة(٤٦) فإن ابن باجة يقسم الفضائل إلى:

١ - فضائل شكلية (نفسانية أو خلقية):

وهى الفضائل التى تتعلق بالطبيعة الحيوانية للإنسان بحيث إنها تقوم على إخضاع شهوات الإنسان وأهوائه لسلطان العقل. من هذه الفضائل السخاء والنجدة والألفة وحسن المعاشرة والرفق والتودد والأمانة ومنها الفضائل المظنونة كاليسار وإفراط الغيرة والأنفة والحيوان قد يشارك الإنسان فى هذا النوع من الفضائل(٤٧)، لكن هذه الفضائل لا توجد إلا لأنواع فقط. كالنجدة والحياء الموجودين للأسد فهذه الفضائل ليست لأسد واحد بعينه بل لكل أسد.

ومن خصائص هذا النوع من الفضائل أنها خادمة ومعدة لأن يعقل عنها إلا أنها توصف بأنها تشرف الموصوف ولا يشرفها ولذلك قد يظن البعض أنها الغاية القصوى ولكنها ليست كذلك، خاصة إذا ما فهمنا قول الفارابى "أقول أن إنساناً علم جميع ما كتب أرسطو، غير أنه لم يعمل بشئ مما فيها، وآخر عمل بها فيها، إلا أنه لم يعلم فيفضل العامل الجاهل على التارك العالم"(٤٨) إذ أن البعض قد يظن من هذا القول أن الفضائل هى الغاية القصوى غير أن القول يقتضى عكس ما ظنوا. إذ أن بعض الفضائل على التوطئات بحث لا يكون لها غايات. كالصحة واليسار مع الفضائل فالفاضل لا ينتفع بفضيلة ما

لم يكن فاضلاً والصحة قد يقتصر عليها من لم يكن معدًا للعلم ولا لفضيلة نفسانية(٤٩) ولذلك يقول ابن باجة "والشهوة إنما تكون فاضلة إذا أرادت الأفعال التى تفيد الصحة"(٥٠).

٢ - فضائل فكرية:

وهى أحوال خاصة بالصور الروحانية الإنسانية لا شركة لغيرها فيها كصواب الرأى وجودة المشوررة وصدق الظن وبعض المهن والقوى التى تخص الإنسان كالخطابة وقود الجيوش والطب وتدبير المنزل وعن طريق هذه الفضائل يستطيع الإنسان أن يميز ما هو الانفع له والفضائل الفكرية يصنفها ابن باجة صنفين:

أ - فضائل عملية:

وهى مهن وقوى والمهن كل ما استعمل فيه البدن كالنجارة والكسافة وهذه أعدت لتخدم غيرها "فإن الصنائع المستعملة لغاياتها لو لم تكن الغاية موجودة لكان وجودها عبثًا وباطلاً فهى بالطبع خادمة"(٥٢) أما القوى فكالطب والملاحة والفلاحة وقود الجيوش وهذه القوى مرؤوسة فقود الجيوش إنما هو نحو صلاح المدينة لتعمل ما أعدت له والخطابة إنما أعدت لتعطى الإقناع فيما استنبطته الحكمة.

ب - فضائل نظرية:

وهى الحكمة وهى أكمل أحوال الروحانية الإنسانية وهذه الفضيلة أو الكمال توجد للعلم فقط ولكنها توجد بالعرض وإذا وجدت للحكمة بالذات كانت كمالاً بالإطلاق ولذلك كانت العلوم والأفعال الفكرية كلها كمالات بالإطلاق ولا تقال بتقييد فهى مختصة بالإنسان ولا يشترك فيها غيره وهى إما أن تعطى الوجود الدائم أو تصل به(٥٢). وهذه الفضائل النظرية ليست معدة

أصلاً ليخدم بها الإنسان شيئًا ما بل إنما هى معدة ليكمل بها المحرك الأول (النفس)[٥٤] وإذا كان ابن باجة قد جعل الفضيلة النظرية فى القمة فقد كان متأثراً بآراء أفلاطون الذى ذكر أن الفضيلة النظرية فى القمة وأن الفضيلة الحقة هى التى تكون مصحوبة بالفكر سواء كانت متصلة بالملذات أو غير متصلة (إذ أن الفكر هو وسيلة لتطهير النفس)[٥٥].

كما كان متأثراً بأرسطو الذى ذكر أن الفضيلة على نوعين: أحدهما عقلى، والآخر أخلاقى. فالفضيلة العقلية تنتج دائمًا من تعليم، إليه يسند أصلها ونموها ومن هنا يأتى أن بها حاجة إلى التجربة والزمان أما الفضيلة الأخلاقية فإنها تتولد على الأخص من العادة والشيم، وهى عمومًا ليست شيئًا بفعل الطبع فيكون كالحجر الذى هو بالطب يهوى إلى أسفل ولا يمكن أن يصعد، وإنما العادة هى التى تنمى هذه الفضائل وتتممها[٥٦].

وإذا كان الإنسان هو الكائن الذى يتميز عن سائر الكائنات بأنه يجمع بين الآلات الإدارية والطبيعية معًا. فإن قدرته على حفظ هذه الآلات والاهتمام بها هو الذى يحدد اتصاف فعله الأخلاقى بالفضيلة أو الرذيلة "فكما أن الإنسان إذا عدم الآلات الإدارية لم يمكنه أن يعمل الأعمال التى لتلك الآلات كذلك المحرك الأول إذا عدم الآلات الإرادية والطبيعية معًا. فإن النجار متى عدم القدوم وسائر آلاته لم يصنع من الآلات شيئًا كذلك الإنسان إذا عدم البدن لم يباطش[٥٧].

فإذا كان أصحاب القنية الإدارية يمكن تصنيفهم إلى ثلاثة أصناف وهم:

١ - صنف لا يبالون بالآتهم ولا يحرسونها حتى تفسد. فتضطرب أعمالهم ولا يستطيعون أن يقوموا بها متى شاءوا.

٢ - صنف يقف حياته ويجعل همه حفظ آلاته وصيانتها والعناية بها حتى أنهم لا يجعلونها فى خدمة منافعهم فيكونون عبيداً لآلاتهم من غير أن يشعروا، بل ويتلذذ بوجودها غيرهم.

٣ - وهناك صنف يحرسها ويصونها فى وقت لا يحتاج فيه إليها ويبذلها ويستخف بها فى الحين الذى يستعملها ولا يبالى هل تلفت أو بقيت.

فأى صنف من تلك الأصناف يمكن أن يتصف بالفضيلة فى رأى ابن باجة وأيها يتصف بالرذيلة وما هو المقياس الذى نقيس به خيرية الأفعال أو شرها؟.

رغم أن ابن باجة لم يفصح عن ذلك إلا أننا نستطيع أن نقول أنه يتابع رأى أرسطو والغزالى فى أن الفضيلة هى الاعتدال(٥٨). وأنها وسط بين طرفين ولذلك نجده يصف أفعال الصنف الأول والثانى بأنها مذمومة وأفعال الصنف الثالث بأنها محمودة(٥٩). وهم الذين توسطوا بين الصنفين وكما يقول ابن باجة "قد أخذوا من كل قسم أحسن ما فيه وبددوا أسوأ ما فيه لأن كل واحد من الطرفين إذا أراد أن يقنع نفسه فى صواب عمله إنما يفرط عمله ويجده بالجزء المشترك بينه وبين المتوسط، فإذا اعتذر فإنما يعتذر من الآفة التى تلحق الطرف الآخر وهو المبدد ولذلك قال صاحب الشريعة عليه السلام "خير الأمور أوسطها"(٦٠).

فإذا كان ابن باجة يتابع أرسطو فى القول. بأن الفضيلة وسط بين رذيلتين هما الإفراط والتفريط والإفراط هو طرف الزيادة الذى يجب أن يبعد عنه الرجل الفاضل، أما التفريط فهو الطرف الآخر طرف النقصان أو التقصير بحيث نجده يقول إن إتلاف الصورة الجسمانية فى سبيل الروحانية إنما هو إفراط" ويشبه أن يكون هذا كله إفراطًا" فهو لم يتابعه فى الحكم على

الفضيلة بمقياس العقل ولذلك نجده يتابع الغزالى الذى جعل المقياس فى العقل والشرع معًا.

وإذا كان ابن باجة قد استخدم نظرية "الوسط الذهبى" فى الحكم على أصحاب القنية الإرادية فإننا نجده أيضًا يستخدم نفس الأسلوب فى الحكم على أصحاب القنية الطبيعية الذين ينقسمون إلى ثلاثة أقسام:

١ - صنف لا يبالى بجسده ولا بأعضائه بل يبذلها فى طاعة محركة الأول متى أمره مثل انهماك بعض الأفراد فى الملذات إرضاء لأمزجتهم مثل اللصوص وقطاع الطرق.

٢ - صنف يخاف من كل شىء ولا يرى أمامه سوى بدنه فهو يتوخى الحذر فى كل شىء ويخاف من كل شىء فلا ينهض عند ملمه، بل يطلب السكون والدعة مثل أن يعيش على نوع واحد من الطعام طيلة عمره خوفًا على بدنه من سائر الأطعمة.

٣ - صنف متوسط لا يبالى بجسده إذا ما قام بعمل من الأعمال مثل الشجعان يقول ابن باجة: فأما المتوسط فقد خلص من هذه العوارض وحصل له الأمن بمشاركة الحفاظ وحصل له العمل بمشاركة العامل. فقد أخذ من كل واحد من الطرفين ما يعترف به ذلك الصنف أنه مردود.... وكثيراً ما يقع المتوسط موقع كل واحد من الطرفين، فيعمل بعمل ذلك الطرف وهو لا يشعر"(٦٢).

والصنف الأول والثانى يمثلان الإفراط والتفريط عند ابن باجة ولذلك كانت أعمالهم مذمومة. أما الصنف الثالث فأعماله محمودة لأنه أخذ من كل طرف وسطه.

ويقول ابن باجة إننا نحكم على فعل هؤلاء بما ينبغى أن يكون فإذا كانت غايتهم ما ينبغى كانوا أفاضل وسمى عملهم رشداً وهؤلاء هم الراشدون وإن لم تكن كذلك كانت نقصًا ونذالة وسمى عملهم ضلالاً وعبثًا(٦٣).

وإذا كانت الفضائل عند ابن باجة تصنف فى ترتيب تصاعدى يبدأ بأقرب الفضائل إلى الأمور الدنيوية ويصعد بها إلى أن يصل بأقربها إلى العقل بل يصل إلى العقل بالإطلاق. فإنه تبعًا لذلك يصنف مراتب الناس تصنيفًا تصاعديًا وجعل لكل مرتبة درجة معينة من الكمال فهو يقايس بين التمامات التى تنال بالأفعال الإنسانية مميزًا بينها وهذه التمامات هى:

١ - تمامات الآلات الصناعية: ولقد عرفنا شيئًا من خصائص هذه الفضائل فيما سبق وأنها تعد خادمة غيرها وعرفنا أن غرض المكتسب لها إنما هو تفخيم أمره. بأنه أكتسب تلك الآلات فإن هذا التفخيم فى واقع الأمر ليس إلا نوعًا من النقص يعترى ذاته فإذا وصف زيد مثلاً بأن له هذه الآلات. كان عدم هذه الآلات نقصًا فى العظمة والجلال التى اكتسبها من قبل. فكأن تمام هذه الفضائل ناقص لأنها خادمة(٦٤) يقول ابن باجة "فإن شئت أن تكون تسعى ليكون كمالك فى الآلات وذلك باليسار فيكون كمالك كالحلم"(٦٥). إذ لا فرق بينه وبين النائم لأن النائم يظن أنه يطير وهو باق فى مرقده لم يبرحه فهو يتأذى ويفرح بما ليس موجود، كذلك هو أيضًا يفرح ويتأذى بما لا وجود له فى الحقيقة.

٢ - تمامات الأعضاء وكمالالتها (الصحة) وهذا النوع من الفضائل أعد ليفعل عنه. ويكتسبها بالذات خادم ومرؤس. وصاحب هذه الفضيلة لا يجنى من ورائها شرفًا ولا كمالاً ولا ذمًا يقول ابن باجة

"وأما من له تمام الأعضاء وكمالها وجود الصحة فقط فذلك عبد بالطبع لأنه لا فرق بينه وبين البهائم بل هو فى حال ما شر من البهيمة لأن البهيمة أعطيت قوة تدبر بها سلامتها أما أولئك فلو عدموا المدبر تلفوا الجسم وهؤلاء هم العبيد بالطبع وهم أهل ليكونوا عبيدًا لغيرهم"(٦٦).

٣ - أما ذوو الفضائل الشكلية فإن هؤلاء قد يكونوا نافعين بغيرهم لأن هذا النوع من الفضائل قد يقتصر عليه فى كثير من المدن، فتكون أنفسهم قد كملت كمالاً ولكنهم فى الحقيقة كما يقول ابن باجة "كشئ هم بالكمال ولم يكمل فلذلك هم فى رتبة يكاد صاحبها أن يكون كماله عبثًا وباطلاً"(٦٧) والإنسان فى هذه المرتبة بخرج من مرتبة الإنسانية بالطبع إلى مرتبة أشرف الحيوان غير الناطق. فإن صاحب الفضائل الشكلية يشبه من الحيوان غير الناطق ذوى الهيئات الكريمة كالأسد فى الجرأة والديك فى الكرم(٦٨).

٤ - وأما ذووى الفضائل العملية سواء كانت مهن أو قوى: فإذا جعل الإنسان كماله بالصناعات العملية كان بهذا الكمال خادمًا لإنسان غيره لانه يدبر ولا يدبر، فهو متمم لغرض غيره ومرؤوسًا بالطبع غيرر أن القوى أشرف من المهن، حيث يكون الإنسان أشرف الشوق وأرفع الخدمة كالوزير للملك(٦٩).

٥ - ذوو الفضائل النظرية: فالإنسان فى هذه المرتبة يكون كاملاً بالكمال الذى يخصه بما هو إنسان فيكون قد كمل فى ذاته وليس يفتقر فى الوجود إلى سواه. حيث يكون كل إنسان وكل موجود كائن فاسد نحوه. ومن تحصل له هذه الرتبة من الكمال فقد أصبح فى حال لا تصارعه فيها الطبيعة ولا النفس البهيمية ويصف ابن

باجة هذه المرتبة من الكمال بقوله: "وهذه الحال يفوق النطق جلالها وشرفها ولذتها وبهاؤها وبهجتها. فإن الألم إنما هو من قبل الطبيعة. واللذة من قبل النفس الناطقة فلبعدها عن الهيولى تبقى بحال واحدة لا ضد عنده. إلا أنها تتكثر وأما هذا العقل المستفاد فلأنه واحد من كل جهة فهو فى غاية البعد عن المادة... فهو إذن واحد أو على سنن واحد فى لذة صرف وبهاء وسرور وهو مقوم للأمور كلها والله عنه راض أكمل ما يكون من الرضى" (٧٠).

وهكذا يتبين لنا مما سبق أنه إذا كان ابن باجة قد جعل الفضيلة أعتدالاً أو وسطًا بين طرفين فقد أقر أن للإنسان حرية الاختيار والإرادة التى تحدد الوسط العدل ويحدد هذا الوسط العقل ولذلك كانت الحكمة العقلية أساسية فى كل فضيلة أخلاقية.

٣ - السعادة واللذة:

ما هى الغاية القصوى التى ينشدها الأفراد ويبحث عنها علم الأخلاق أو ما هو الفعل الذى يقوم به صاحبه ويستهدف من ورائه غاية فى حد ذاتها لا تفتقر إلى شىء آخر.

اختلف الناس فى تحديد هذه الغاية فالبعض يرى أنها فى تحقيق أكبر كسب مادى والبعض الآخر يرى أنها فى حفظ الإنساب، لدنه بحيث يصبح كامل الصحة، البعض منهم رأى أنها فى حياة التأمل العقلى وبعضهم رأى أنها فى القرب من الله والاتصال به سواء كان الطريق الذى يصل بهم هو طريق القلب أو العقل ولقد اختلفت وجهات النظر فى أمر الغاية القصوى، لاختلاف مراتب الناس كما مر بنا.

فإذا استعرضنا مراتب الأفراد والأفعال الخاصة بكل مرتبة أمكن لنا أن نحدد نوع اللذة التى تتوافق مع كل فعل من هذه الأفعال، ولما كانت اللذة

عند ابن باجة هى "تحقيق كمال الفعل وقد وافق طبيعة الأشياء" فإن اللذة بهذا المعنى لا تفترق عن السعادة فما هى إذن أنواع اللذات التى تتحدد على أساسها الغاية القصوى (السعادة الكاملة) وما هى طبيعة اللذة؟.

أنواع اللذات:

١ - لذات طبيعية (لذة الملموسات): وهى لذات الشهوات البدنية كالالتذاذ بالحار والبادر المحيطين بالإنسان، وكالمأكولات والمشروبات والالتذاذ بأنواع الأطعمة والشرب والنكاح وهذه اللذات توجد بالطبع وبالذات عند تقدم أضدادها فإن الجوع والعطش يتقدمان الأكل والشرب ومتى كان أحدهما أشد وأكثر كانت اللذة أكمل وأتم وعلى حسب فتور هذين تنتفى اللذة وتوجد أقل ومن خصائص هذا النوع من اللذات أنها لا يمكن أن تكون متصلة لأن أضدادها يجب أن تتقدم فتوجد فكأن محرك هذه اللذة هو الباعث ولذلك تتصف بالتغير وعدم الثبات.

ولنتساءل هل هذه الأنواع من اللذات يعد فضيلة؟ يقول ابن باجة" أما من قصد اللذة المحسوسة فالإجماع على ذمه وخطئه بالإطباق على تخسيسه وتسفيهه...

وأما من قصد سائر أصناف اللذة كالغلبة والالتذاذ بالجاه وسائر الالتذاذات فإن آراء الناس تختلف فى ذلك. فطائفة تذم هذه وتحمد تلك وطائفة تذم تلك وتحمد هذه"(٧٣).

٢ - لذة المعقولا وما يجرى مجراها: كالالتذاذ العقلى وهو الالتذاذ بالعلوم وكالالتذاذ بالتخيل وهو الالتذاذ بالأحاديث والهزل وكالالتذاذ بالحواس وهو الالتذاذ بحاستى البصر والسمع... ولنتحدث عن كل صنف:

أ - لذة العلم: يقول ابن باجة إن العلم له لذتـان ضرورة إحداهما تعـقب التشـوق المحـرك لان الفرد يتـعلم بتـشوقـه إلى العلم والتشـوق ألم وهذا التلذذ يشبـه التلذذ البدنى لأن الصـحة إنما تكمل البدن، وكذلك العلم إنما يكـمل النفس الناطقة أما اللذة الأخرى والموجـوده لدى العلم فهى اللذة التى يـجدها كل من علم شيـئًا وهذه اللذة ملازمـة للعالم دائمًـا وهى لا يتقدمـها ألم(٧٤).

ب - أما اللذة الحسية فهى كـمال الحس بالمحسوسات الملائمة وهذه اللذة تظهر بصورة واضحة فى البصر والسمع فإذا أبصرنا مرأى حـسنا وقع الالتـذاذ بما أبصـرناه دون أن يتـقـدم ذلك ألم بما أبصرناه وكـذلك السمع لكن قد يقع فى السـمع التذاذ أو تالم مثل سـماع الأغانى المحزنة والملاحـظ على هذين النوعين من اللذات أنه لكى تتحـقق لابد وأن يوجد التشوق وهذا الـتشوق يعرض للمعـلوم والمتخيل والمحسوس. لكن لذة الـعلم تفترق عن اللذة الحـسية بـأن من يطلب العلم لا يطلبه للـذة فى حد ذاتهـا لأن اللذة ربح "إذ أن كل لذة هى أبدًا كظل لشىء آخـر وهى أبدًا ربح شىء آخـر مع حـصـوله وهى من ذلك الشىء كـالظل اللازم فـمن طلب العلم لـلذة كمـن يطلب من الأكل والشرب الالتذاذ بما لا يصح به جسمه فكما أن هؤلاء يصحون بالعـرض كـذلك هؤلاء يكملون بالعـرض وكـذلك من طلب العلم لأجل الكرامة فـقد طلبه لا لأجل مـا هو غاية بل لأجل عرض يلزمه كالربح"(٧٥).

٣ - لذة العلم الأقصى: وهى لذة التصور العقلى وهو جود العقل المستفاد وهذا النوع من اللذات يفوق النطق جلالها وشرفها ولذاتها وبهاؤها وبهجتها(٧٦).

وهكذا نجد أن اللذة قد تكون جسمانية وقد تكون روحانية حسب تقسيمة لأنواع اللذات إلى شهوانية وعقلية على أن اللذة الحقيقية ليست هى اللذة الحسية وإنما هى اللذة التى تتحقق للإنسان بتحرره من الحواس ورفضه لعالم الحس فتصير نفسه مفارقة لتلك الأمور المادية ويحقق كمال ذاته باللذات العقلية التى تهفو نفسه إليها وحينما يصل إلى مرحلة يدرك فيها الصور دون الحاجة إلى حلولها فى مادة فيدرك مثل المثل، وجوهر الجواهر وبذلك يتوصل إلى فهم كنه ذاته بأنه كائن عقل حينذ يشعر بالسعادة القصوى التى كان يبتغيها وسلك فى سبيلها ذلك الطريق التأملى العقلى هذه السعادة إذن تكون لموجود متوحد بعيد عن مفاسد الحياة ومفاتنها حتى لا يحركه إلا العقل ونلاحظ أن هذه النتيجة الأخلاقية التى توصل إليها ابن باجة قد سبقه إليها الفارابى وقد كانت السعادة فى رأيه تتحقق عندما تصير نفس الإنسان من الكمال فى الوجود بحيث لا تحتاج فى قوامها إلى مادة وذلك أن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد وأن تبقى على تلك الحال دائمًا(٧٧).

السعادة القصوى:

وهكذا نجد أن السعادة القصوى (عند الفيلسوف) المتوحد هى ثمرة تمام الإنسانية وكمالها وكمال الإنسان لا يكون إلا بصلاح عقله وعقله لا يصح إلا بالعلم والتجوهر بالعقول المجردة والسلوك إليها حتى يكون عقلاً مستفاداً وذلك لا يمكن إلا بواجبات متعددة أو جبها ابن باجة على المتوحد وقد عرضنا سمات هذه الواجبات سابقًا، يقول المستشرق الأسبانى أسين بلا

سيوس: "يبحث ابن باجة عن السعادة القصوى ويرى أنها تتحق عن طريق تجريد الصور العقلية، وبينما نجد النفس متحدة مع الجسم إلا أن الإنسان يستطيع أن يتصل بالعقل الفعال ويتحد به بحيث يهبه المعارف. . . . فالسعادة إذن فى الفكر وعن طريق العلم والفلسفة والمتوحد إذا كان يستعين ببعض الأمور العادية لكى يستطيع مواصلة السير فى طريقة إلا أن هذه الأمور ليست شغلة الشاغل فواجب عليه ألا يجعلها همه حتى يمكنه تحقيق سعادته" (٧٨).

وهكذا فالفعل الإنسانى يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية لا بالخيالات والأحلام الصوفية الدينية التى لا تبرأ من براثن الحس ولا بالفضائل الشكلية التى يسعى الإنسان ليكتمل بها يقول ابن باجة "كذلك فمن اقتصر على الفضائل الخلقية فقد اقتصر على وجود غيره فى أفضل أحواله كمن يقتصر على أن يكون فرسه كثير اللحم حسن المنظر فإذن ليس الاكتفاء بالفضائل الشكلية هو السعادة القصوى" (٩٤).

والنظر العقلى هو السعادة العظمى لأن كل معقول هو غاية لذاته ولا يسمو كل إنسان إلى هذه المرتبة من السعادة القصوى. إذ أن أكثر الناس لا يزالون يتحسسون طريقهم متعثرين فى الظلام حيث إنهم لا يرون من الأشياء إلا ظلالها الخفيفة ثم هم يزولون كما تزول الظلال ولكن بعضهم يرون النور ويرى عالم الأشياء حيث يدركون حقيقة ما يرون. وهؤلاء قليلون جداً وهم وحدهم السعداء الذين يبلغون حياة الخلود وذلك بأن يصيروا نورا(٨٠) يقول ابن باجة" . . وأما السعداء فليس لهم فى الإبصار شبيه إذ يصيرون هم الشىء فلو استحال البصر فصار ضوءاً لكان عند ذلك ينزل منزلة السعداء" (٨١).

كيف يصل المتوحد إلى السعادة القصوى:

يقول الفارابى: إن النفس تصل إلى السعادة حيث تكمل بمفارقتها للمواد وذلك يكون بأفعال إرادية بعضها أفعال فكرية وبعضها أفعال بدنية

وليست بأى أفعال أتفقت بل بأفعال ما محددة مقدرة تحصل عن هيئات وملكات ما مقدرة محددة" (٨٢).

فإذا كان الفارابى قد حدد السعادة القصوى للإنسان بشروط وواجبات معينة، فإن ابن باجة أيضًا قد أوجب على المتوحد عدة واجبات ينبغى له أن يأخذ نفسه بأدائها سواء فيما بينه وبين نفسه أو فيما بينه وبين أشباهه من المتوحدين أو فيما بينه وبين ربه. فما هى هذه الواجبات؟؟:

١ - على المتوحد ألا يفعل فعلاً بحيث تكون غايته منه الصور الروحانية لذاتها لأن هذه الصور ليست غائية البتة بالنسب إلى المتوحد ولو أنها وسيلة إلى تحقيق الغاية "ولذلك كل من يؤثر جسمانيته على شىء من روحانيته فليس يمكن أن يدرك الغاية القصوى وإذن فلا جسمانى واحد سعيد، وكل سعيد فهو روحانى صرف "ويقول أيضًا. . . كذلك الفيلسوف يجب أن يفعل كثيرًا من الأفعال الروحانية لكن لا لذاتها" (٨٣).

٢ - على المتوحد أن يعتزل الذين لا يقفون إلا عند هذه الصور الروحانية وحدها ولا يتعقلون إلا بها لأن مثل هذه الصور قد تترك فى نفسه آثارًا قد تكون حائلاً بينه وبين الحصول على السعادة الحقة وهذا يعنى بعبارة أخرى أنه يجب علي المتوحد ألا يشارك الإنسان المادى ذا الصور الجسمانية ولا يخالط هذا الذى ليست له غاية إلا الصور الروحانية(٨٤). والمتوحد الظاهر من أمره أنه يجب عليه أن لا يصحب الجسمانى ولا من غايته الروحانية المشوبة بجسمية" (٨٥).

٣ - يجب عليه أن يصحب أهل العلوم من الفلاسفة والمشتغلين بالصور المعقولة الخالصة وإذا كان أهل العلم كثرة فى بعض المواطن وقلة

فى بعضهـا الآخر. ولعلهم لا يوجدون ابدًا أحيانًا. فـقد وجحب على المتـوحد فى بعض الأوطان والأحـيان أن يعتـزل من ليس من نوعه ولا من أهل العلم والا يخالط أحدا من أولئك وهؤلاء إلا فى الحدود الـتى تقضى بهـا الضرورة فـيقى نفـسه من مـصاحـبتـهم والاستماع للغوهم بحيث لا يحـتاج إلى أبطال أكاذيبهم وأن يقصد إلى المواطن التى تزدهر فيها العلوم وأن يتـصل بالمتقدمين فى السن ممن يمـتازون بعلمـهم وحكمتـهم وخـبرتهم وحنكتـهم مصطنعًـا الفضائل العقليـة حتى يصحب أكمل الرجال ممن يتمـتعون بالحكمة والحنكة(٨٦).

فإذا مـا التزم المتوحد بـتلك الواجبات وقام بهـا خير قـيام أمكن له أن يحقق الغاية التى كان يصبو إليها. والواقع أن ابن باجة قد ردد القول أكثر من مرة خاصة فى كـتابة، "تدبير المتوحد" بأن الغاية القـصوى والسعادة العظمى للمتوحد إنما هى فى الصـور المعقولة عقلاً خالصًـا وهى الصور التى يتخذها النظر موضـوعًا له كمـا أنها فى الأفعـال التى يستـعان بها على تحـصيل هذه الصـور. وعن طريق البحث النظرى الـعقلى يصل المتـوحد إلى هذه الصـور النظرية التى تنطوى فى داخلها على الكمال والتى لهـذا سميت بمعانى المعانى والتى أرفعها العقل المستفاد الذى هو فـيض من العقل الفعال كما أن به يتعقل المتوحد ذاته مـن حيث هو وجود عقلى فإذا تحـقق الفعل الإنسانى للمـتوحد بهـذا الوجود العـقلى على هذا الوجه الذى يعـقل فيـه ذاته وذوات العـقول الأخرى وكل المعقـولات فقد تحقق بالاتصال بالعقل الفـعال وتلك هى أقصى غاية من غايات الكمال.

ونود أن نشير إلى أن فكرة ابن باجة فى رد السعادة القصوى إلى مزاولة التأمل العـقلى قد سبقـه إليها أرسطو وانتـقلت عن طريقه إلى سائر فلاسـفة

الإسالم كالفارابى وابن سينا فالسعادة عند الفارابى كما يقول فى "مدينته الفاضلة" هى الخير المطلوب لذاته وهى لا تطلب أصلاً لينال بها شىء آخر وهى بريئة عن الأجسام ولا تحتاج فى قوامها إلى مادة وتنال بأفعال بعضها فكرية وبعضها بدنية. . . وتقوم السعادة فى اتصال الإنسان بربة. . . إلخ. ولقد سرت هذه الأفكار كما يقول الدكتور "توفيق الطويل" إلى فلاسفة المشرق والمغرب من ابن سينا إلى ابن باجة وابن رشد وغيرهم وهى عندهم تجى بالتأمل والزهد وإن كان التأمل يعد غاية فى ذاته عند فلاسفة الإسلام(٨٦).

وإذا كان ابن باجة قد جعل متوحده يعتزل المجتمع فى بعض الأحيان كما ذكرنا سابقًا فإن هذا فى رأينا لا يعبر عن نزعة تصوفية كما اعتقد بعض الباحثين وإنما أكبر الظن أن ابن باجة قد أراد بهذه الخلوة أو العزلة اعتزال المتوحد تفرغًا للتأمل العقلى لأن بلوغ الغاية القصوى عن طريق التأمل إنما يتطلب أن يبعد الفيلسوف عن كل مشاغل الحياة وأن يقف نفسه على الأمور التى يمكن بواسطتها الاتصال بالملأ الأعلى. وحجتنا فى ذلك أن ابن باجة لم يكن من أولئك الذين يمارسون التصوف عملاً أو علمًا فى حياتهم كما أنه قد ناهض الصوفية وخاصة الغزالى ونقد طريقتهم التى تعتمد على الأوهام والخيالات. ومن ناحية أخرى نجد أن نصوصه الفلسفية تكاد تخلو من أى إشارة إلى إساليب التصوف من زهد أو تقشف أو عبادة أو مجاهدة مما يؤيد وجهة نظرنا.

طبيعة اللذة - أو خصائص اللذة:

إذا كان ابن باجة قد ميز بين نوعين من اللذات لذات جسدية تأتى عن طريق الحواس، ولذات فكرية طريقها العقل فلا شك أن كل نوع من هذين النوعين له خصائص معينة بحيث لا تنطبق على النوع الآخر فما هى

خصائص كل نوع منها؟؟ وهل يعنى ذلك أن كلاً منهما مختلف تمام الاختلاف عن الآخر بحث لا يكون هناك رابط أو أمر يجمعها؟؟ فى الواقع لا لأن اللذات أيًا كانت:

١ - لها طبيعة معينة وهى أنها تجمع بين الناحيتين الإدراكية والنزوعية سواء كانت اللذات حسية أو عقلية أما أنها تتصف بالإدراك فذلك لانها فعل أو تحقيق لفعل فإذا أتصل الفعل حصلت لنا اللذة الخاصة به لا محالة فنحن نطلب إتقان الفعل لا اللذة ولذلك ينفى ابن باجة أن تكون اللذة غاية مما سنوضحه فى نقده للغزالى فيما بعد. . . كذلك تتصف اللذة بالحركة لأن أساس كل لذة ميل أو شهوة أو تشوق ". . . والتشوق إضافة، والتشوق قد يقع بخيال ويقع بالفكر. ليس للحيوان غير الناطق غير تشوق الخيال وهى أقصى مراتبه وأما التشوق الفكرى وهو تشوق الصواب فإنما هو للإنسان خاصة وقد يتقابل هذان التشوقان"(٨٩).

فاللذة إذن مضافة للفعل والإنسان يقصد جوهر الفعل أولاً ثم اللذة كشئ عرضى بعد تحقق الفعل فإذا كان الفعل موافقًا للطبيعة كان ذلك لذة وإذا لم يتفق مع غاية الطبيعة أنتج لنا ألمًا(٩٠).

٢ - وقد يتساءل البعض عن طبيعة اللذة وهل تتصف بالتغير أم الثبات وهل هى متصلة أم متقطعة؟؟ يقول ابن باجة إننا نقول أن اللذة متصلة إذا كانت واحدة بالعدد موجودة فى زمان لا يعلم طرفاه أو فى زمان لا طرف واحد له إن أمكن ذلك ونقول ثانيًا أن اللذة متصلة ما دام الموضوع لها موجودا، ونقول ثالثًا أن اللذة متصلة

ما دام الفاعل لها موجودًا ونقول أخيرًا أن اللذة متصلة متى كان الإنسان يلتذ إذا أراد أن يلتذ.

فإذا عرفنا أن هناك نوعين من اللذات: لذات طبيعية. ولذات عقلية فأى هذين النوعين يكون متصلاً؟؟

يرى ابن باجة أن اللذات الطبيعية لا يمكن أن تكون متصلة لأن أضدادها يجب أن تتقدمها فتوجد بوجودها.

أما اللذات العقلية فلما كانت أضدادها لا تتقدمها فقد أمكن فيها الاتصال لكن الاتصال ليس فى جميع أنواع اللذات العقلية. فالالتذاذ بالحواس لا يمكن فيه الاتصال لأن موضوعها الأخير وهو البعيد لا يمكن أن يوجد دائمًا ولا لو أمكن لأن موضوعات الحس ليست دائمة من جهة أخرى. فلذلك لا يمكن فيها الاتصال(٩١).

كذلك لا يمكن للذة الخاصة بالمتخيلات أن تكون دائمة لأن اللذة إذا كانت توجد للحس المشترك فى حالة القوة كاللذة فى الأحلام إلا أن ذلك لا يمكن أن يتصل لأن الحافظ ليس بموجود. ولا أيضًا المظنونات فإن الظن يمكن أن يستحيل فتستحيل معه اللذة.

وأما العلوم فلا يمكن فيها اتصال لأنها يقين فزوالها يكون بزوال حالة الموضوع كالنسيان وبتعرى الموضوع عنها.

وأما لذة العلم الأقصى فهى اللذة الوحيدة التى تتصف بالدوام والاتصال لأنه لا يمكن فيها النسيان "فإذن ليس يمكن فى شىء من اللذات اتصال اللهم إلا فى لذة يكون موضوعها الأول وهو الموجود وتكون فيه الصورة هى المصور وليس ذلك شىء ينسب إلى الأجسام الكائنة الفاسدة إلا فى العقل المستفاد... ولذلك هو دائمًا(٩٢).

٣ - لم يبق لنا من خصائص اللذة إلا أن نحدد هل هي غاية أم لا؟؟ يرى ابن باجة أن اللذة لا يمكن أن تكون غاية وهو هنا ينحو منحى أرسطو الذى ينكر أن تكون اللذة بانواعها غاية ويعتبرها نتيجة لازمة لحياة الفضيلة لاسيما الفضيلة المثلى التى تقترن بنمط الحياة الأمثل وهو النمط النظرى فهذه هى السعادة عنده(٩٣) ولذلك نرى ابن باجة يناهض المتصوفين خاصة الغزالى الذى يجعل الغاية القصوى من علم الحق هى الالتذاذ حيث يذكر فى كتابه "المنقذ من الضلال" أنه شاهد عند اعتزاله أمورًا إلهية والتذ التذاذًا عظيمًا حتى قال "فكان ما كان مما لست أذكره" ولكن هذه كلها كما يقول ابن باجة ظنون. ودليله على أن اللذة ليست غاية أن لكل فعل من الأفعال لذة تناسبه، فإذا أتقنا الفعل حصلت لنا اللذة الخاصة به لا محالة فنحن نطلب إتقان الفعل لا الغاية "فإن كل فعل لم يدرك به الغرض المقصود فهو عناء فمن هذا ومن أشياء أحرى كثيرة أحصيت فى مواضع كثيرة يظهر من أمر اللذة أنها ليست غاية فكيف أن تكون قصوى"(٩٤) ويستدل ابن باجة بأن اللذة ليست هى الغاية القصوى بدليل آخر وهو أنه إذا وصفنا اللذة غاية قصوى لم يكن لنا أن نقول لم نلتذ، أو لماذا نطلب اللذة؟ لأن اللذة لنا فى بعض أعمارنا غاية قصوى وذلك فى سن النشوء، فإذا سألنا سائل لماذا نلتذ كان السؤال مما يثير الضحك منه. إذ أن جميع الأمور الإنسانية إذا طلبناها من أجل أى شيء كان فإنه يجب أن يبلغا بها إلى اللذة حتى إذا ما وصل إليها أنقطع السؤال لم كانت؟ لكن من تعقبنا ذلك وجدنا أكثر أصناف الملذات تفيد شئًا آخرًا غير اللذة وبين أن تلك غايتها. وأننا إذا ما فعلناها ولم نلتذ بها لم يكن ذلك

باطلاً فإن كل فعل لم يدرك به الغـرض المطلوب فهو عناء ومن هنا يظهر أن اللذة ليست غاية فكيف أن تكون قصوى؟؟.

٤ - واجبات المتوحد:

ويمكننا أن نستـخلص مما سبق أن غاية الأخـلاق عند ابن باجـة هى السعـادة القصوى التى يشتـاقها الإنسان ويسـعى إلى الحصول عليهـا وكل ما يسعى إليه الإنسـان هو فى نظره خير والسعادة هى أسمى الخـيرات وبقدر ما يسـعى الإنسان لبـلوغ هذا الخيـر فى ذاته تكون سـعادته كـاملة، ولما كـانت الأفعال بعضها ضرورية وبعضـها اختيارية فمن الواضح أن توضع السعادة بين الأفعال التـى يختارها المرء ويرغب فيـها لذاتها إذن هذه الأفعـال هى الأفعال المطابقة للفـضيلة وإذا ما رأى الإنسـان ذلك أصبح متوحـداً واستطاع أن يبلغ سعادته القصـوى وهى الاتصال بالعقل الفعال وتحصـيل الأمور الإلهية وهكذا فالفضيلة المثلى هى الفضيلة الفكرية والسعادة هى السعادة العقلية والكمال يتم بالعلم والنظر.

* * *

الفصل الثانى
المدينة الفاضلة

ويتضمن:

تمهيد

أولاً: معنى التدبير والتوحد - ضرورة الاجتماع الإنسانى.

ثانيًا: أهمية المدينة - المدينة الفاضلة - المدينة الناقصة.

تمهيد:

عرف ابن باجة "جمهور أفلاطون ومدينة الفارابى" واطلع على ما كتبه فلاسفة اليونان وفلاسفة العرب فى السياسات المدنية فاستهوته كتابات أفلاطون. واستمالته آراء أرسطو وفتن بمدينة الفارابى التى توخى فيها المثالية والسعادة تلك السعادة التى كان يفتقر إليها ابن باجة فى مجتمعه ذلك المجتمع الذى كان يعد خليطًا مختلطًا من سائر الثقافات والآراء والسياسات مما جعله ينشد السعادة الحقة ويأمل فى ذلك المجتمع الذى يحقق السعادة والرفاهية للجميع.

وعلى الرغم من أن ابن باجة كان رجلاً سياسيًا، وكان ممن تقلبوا فى مراكز الوزارة وتبوأوا مراكز سياسية عديدة وخالطوا رجال السياسة إلا أنه لم يقدم لنا مذهبًا سياسيًا متكاملاً رغم ما كان يتمتع به من تفكير عميق واطلاع واسع فكانت سياسته نظرية أكثر منها عملية فهو لم يسع إلى تخطيط عام للسياسة فى حد ذاته ولم يهدف إلى تغير نظام الحكم بوضع تخطيط عام لسياسة الدولة والمجتمع وإنما كان هدفه أولاً وأخيرًا أخلاقيًا.

والأمر الذى نلاحظه أن ابن باجة يقترب شديد الاقتراب من الفارابى فجعل غاية فلسفته السياسة والأخلاق العقلية ويهدف إلى تحقيق المدينة الفاضلة التى تتضمن أكبر عدد ممكن من الحكماء والفلاسفة(٩٥). وعلى هذا النحو سار أفلاطون من قبل عندما كتب "الجمهورية" حيث كان يؤمن بحكومة الفلاسفة وبالحكم المطلق المستنير، فالحكم عنده لا يكون إلا لقلة من العلماء المستنيرين. وهذا الحاكم أو الفيلسوف هو الوحيد الذى يعرف طريق الخير والعدالة(٩٦).

ولقد رسم لنا ابن باجة من خلال مؤلفه "تدبير المتوحد" تخطيطًا لما ينبغي أن يكون عليه الإنسان الكامل الذى يسميه ابن باجة "المتوحد" من ناحية ولما تتألف منه وتقوم عليه الحياة الراضية فى المدينة الفاضلة من ناحية أخرى. وإذا كان المتوحد هو المثل الأعلى للأفراد فإن المدينة الفاضلة أو الكيان السياسى الذى يفترضه ما هو إلا مثل أعلى للدول. ولقد أراد ابن باجة أن يقيم مدينته وفقًا للمبادئ الرئيسية التى تقوم عليها فلسفته وآراءه فى السعادة. والأخلاق والكون وخالقه وما وراء الطبيعة من ناحية وأن يهتم بالدقة والنظام وتحديد الأدوار وفقًا للأفعال لكل فرد من أفراد هذا المجتمع من ناحية أخرى فهو يبين نظام سلوكهم كأفراد، ونظام سلوكهم كجماعة وصلتهم بعضهم ببعض وخصائص المدينة الفاضلة وصفات أفرادها. والأسباب التى تنهار من أجلها المدن بحيث تصبح مدنًا ناقصة.

ومما لا شك فيه أن ابن باجة أراد أن يرقى بمجتمعه وأن يسمو به إلى آفاق من السعادة والخلق والسلوك وهى أمور لا يمكن أن يستمتع بها فى واقعه فقد كان يرسى فى نظرياته السياسية والأخلاقية مثلاً عليا وأهدافًا سامية. كانت بعيدة عن الواقع إلى حد ما ولكنها لم تكون منفصلة عن مشكلات الواقع التاريخى، وكما أننا لا يمكننا أن نفهم فلسفة أفلاطون وأرسطو مثلاً إلا بعد الرجوع إلى دولة المدينة والظروف السياسية التى أحاطت بها فإننا كذلك لا يمكننا فهم فلسفة ابن باجة السياسية دون النظر إلى ظروف العصر الذى نشأ فيه وتأثر بها.

ورغم أن الواقعية كانت أساس مذهبه الطبيعى والفلسفى، فإن المثالية كانت العامل المشترك فى نظرياته السياسية والأخلاقية.

ولقد اختلف الباحثون فى تقديرهم لكتاب "تدبير المتوحد" وهوالكتاب الذى يقوم عليه الجانب الأكبر من فلسفة ابن باجة السياسية والأخلاقية فبعض

الباحثين وصفوه بأنه "ثورة أجتماعية" فى ميدان علم الاجتماع قصد من ورائه دراسة السلوك الإنسانى الفردى والجماعى موضحًا تأثير البيئة على التنشئة الاجتماعية للأفراد، وإبراز الفرد المثالى بحيث لا يكون للمجتمع سلطان على تفكيره ولا للعرف السائد سيطرة على تعقله فيدرك أسمى الحقائق وأرفعها قدراً(٩٨).

والبعض الآخر نظر إليه على أنه نوع من المجتمعآت الخيالية (اليوتوبية) على غرار جمهورية أفلاطون والمدينة الفاضلة للفارابى وإن كانت مدينته الفاضلة مدينة أرضية كجمهورية أفلاطون، ومدينة الفارابى ليست مدينة إلهية كمدينة القديس أوغسطين بحيث نجد أن النظريات السياسية والأخلاقية التى تضمنها أنما هى مثل عليًا وأهدافًا سامية يصعب تحقيقها فى عالم الواقع(٩٩).

وهناك من نظر إليه على أنه يمثل نوعًا من الصوفية الاجتماعية يعيش الأفراد فى مدينته وفقًا للنواميس التى وضعها العقل المطلق حيث ينصهر الفرد فى المجموع من أجل الوصول إلى غاية عليا وهى الاتصال بالعقل الفعال(١٠٠).

والحق أن المدينة الفاضلة التى تضمنها مؤلفه "تدبير المتوحد" لم تكن فكرة قبليه فى ذهن ابن باجة كما أنها لم تكن نتيجة لمحاولة قلب نظام الحكم، وإنما هى نموذج لإصلاح الأخلاق والعادات وهذا الإصلاح يتجاوز نطاق المجتمع حيث يحقق الوجود الإنسانى الكامل لكل فرد من أفراد المجتمع أو لكل متوحد من المتوحدين وبذلك يمكن لهم أن يؤلفوا مجتمعًا فاضلاً. إذ أن ابن باجة كان يعتقد بأن الجمعية البشرية تطغى على الفرد وتبطل مكانته النظرية وتعوقه عن الكمال بواسطة ما تغمره فيه من رذائلها الكثيرة وأهوائها الجارفة لكن فى استطاعة الإنسان إذ ما جعل العقل يسيطر على أفعاله واتخذ

طريق التأمل والفكر وانعزل عن المحتمع وقيوده العرضية التى كثيرًا ما تسودها الخرافات بحيث تسيطر على قواه وملكاته، أمكن له أن يحقق غايته.

والواقع أن ابن باجة فيما يتعلق بهذا الفصل لم يفصله تفصيلاً دقيقًا ولم يلجأ إلى الشرح والتحليل، وإنما لجأ كعادته إلى القول الجامع الذى يبدو غامضًا فى بعض الأحيان وكما يقول الدكتور مصطفى حلمى ".. كل أولئك مسائل عرض لها وتعمق فيها وعبر عنها ابن باجة فى عبارات واضحة حينًا وغامضة أحيانًا، وإنه ليسرف فى الإغماض فى بعض المواطن حتى يكاد أن يخفى المعنى الذى ينطوى كلامه عله ولا يتبين معه المقصود[١٠٢].

وقد يرى البعض أن هذا الحكم جائر وأنه رأى الباحثين المحدثين، لكن سرعان ما يتلاشى هذا الاعتراض إذا ما رأينا ابن رشد يقول "أراد أبو بكر بن الصائغ أن يختط خطة لتدبير المتوحد فى هذه الأمة ولكنه لم ينجزها وكثير منها غامض".

أولاً: معنى التدبير والتوحد:

١ - عنوان الرسالة يمثل هدف المدينة:

يستهل ابن باجة مؤلفه "تدبير المتوحد" ببحث معنى كل من لفظتى "التدبير" و"التوحيد" فما معنى كل منهما.

أ - معنى التدبير:

يقول ابن باجة إن "لفظة التدبير فى لسان العرب تقال على معان كثيرة، قد أحصاها أهل لسانهم وأشهر دلالتها بالجملة أنها تقال على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة، ولذلك لا يطلقونها على من فعل فعلاً واحدًا يقصد به غاية ما فإن من اعتقد فى ذلك الفعل أنه واحد لم يطلق عليه التدبير، وأما

من اعتقد فيه أنه كثير وأخذه من حيث هو ذو ترتيب سمى ذلك الترتيب تدبيراً "(١٠٣).

فكأن هذا اللفظ يعنى فى أكبر معانيه مجموعة من الأعمال ترمى إلى مقصد معلوم فلا يمكن أن يستدل بها على عمل مفرد وإنما على جملة أفعال تنجز على وتيرة واحدة بناء على خطة مرسومة للوصول إلى غرض معلوم كالتدبير السياسى والتدبير الحربى.

والتدبير قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل. فإذا كان بالقوة كان ذلك بالفكرة وكان هذا من اختصاص الإنسان إذ لا يوجد للإله. وكانت دلالته على ما بالقوة أكثر وأشهر مما هى بالفعل.

وإذا كان يقال على جهة ما هو متكون كان فى أفعال الإنسان أكثر وأظهر وفى أفعال الحيوان غير الناطق أقل.

كذلك هذا التدبير الإنسانى قد يقال بعموم وخصوص. فإذا قيل بعموم قيل فى كل أفعال الإنسان كيف كانت فيقال فى المهن وفى القوى إلا أنه فى القوى أكثر وأشهر، وإذا قيل بخصوص قيل على تدبير المدن وتدبير المنزل ولكن كلمة التدبير تطلق على المنزل بتقيد وقلما يطلق عليه التدبير(١٠٤).

وإذا كانت كلمة التدبير تطلق على الإله من حيث إنه مدبر العالم فإن تدبير الإله للعالم إنما هو تدبير بوجه آخر بعيد الشبهه عن أقرب المعانى تشبهًا به إذ أن ذلك هو التدبير المطلق. والفرق بين تدبير الإنسان وتدبير الإله تعالى إنما هو فرق فى المعنى فاللفظ واحد ولكن المعنى مختلف لأن تنظيم جملة من الأعمال على خطة معلومة والتفكير فيها قبل إنجازها هو من خواص البشر(١٠٥) فتوجيه أعمال الإنسان وتوجيه أعمال المجتمع فى ترتيب يقتضى التفكير والروية لا يكون إلا عند الإنسان الذى يملك وحده على هذه الأرض قوة تفكير ترتب الأعمال وتوجهها نحو هدف معين.

ب - معنى لفظة المتوحد:

لم يتطرق ابن باجة إلى شرح لفظة "المتوحد" كما شرح من قبل لفظة "التدبير" ولكننا من واقع قراءتنا لرسائلة "تدبير المتوحد"، "رسالة الوادع"، "رسالة الاتصال" نستطيع أن نقول أن ابن باجة يعنى بهذه اللفظة الإنسان المفرد الذى يحيا سواء فى نفسه أو مع غيره حياة مفردة يحصل فيها على سعادة مفردة أيضًا. وهى قد تطلق على الجماعة أو المدينة المؤلفة من أفراد مفردين يحيا كل منهم فى نفسه ويحيا كلهم فيما بينهم حياة يدبرها الفكر وتوجهها لروية. فكأنهم فيما يخضعون له من فكر وروية وفيما يأخذون به أنفسهم من تدبير فى أفعالهم النفسية والخلقية والاجتماعية إنما يعيشون كأنهم غرباء عمن ليس منهم ولا شبيه بهم(١٠٦).

والملاحظ على هذا المعنى أنه إنما يعنى اللفظة من الوجهة الاجتماعية أو المدنية. فهل هذا ما يقصده ابن باجة بهذا اللفظ؟

إذا كان ابن باجة يعنى بهذا اللفظ الوجهة الاجتماعية من ناحية فإنه يعنى به من ناحية أخرى الوجهة العقلية والتى يفهم منها أن المتوحد يطلق على البالغ مرتبة الاتصال. وابن باجة يستعمل اللفظة بكلا المعنيين فى سائر رسائله وهو لم يرجح أحد المعنيين ولم يشير إلى أى معنى منهما فهو تارة يستعمله بالمعنى الاجتماعى كقوله "ونحن فى هذا القول نقصد تدبير هذا الإنسان المتوحد. وبين أنه قد لحقه أمر خارج عن الطبع فنقول كيف يتدبر حتى ينال أفضل وجوداته كما يقوله الطبيب فى الإنسان المنفرد فى هذه المدن كيف يتوحد حتى يكون صحيحًا"(١٠٧).

وتارة أخرى يستعمله بالمعنى العقلى كما فى قوله "فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول وهو واحد غير متكثر... والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة"(١٠٨).

ولكن يبدو أن المعنى العقلى هو المعنى الأسبق لما رأينا من توفر ابن باجة على مسألة "الاتصال" وجعلها الغاية القصوى سواء فى نظرية المعرفة كما مر بنا أو فى نظريته الاجتماعية من حيث إنه جعلها الغاية القصوى أو السعادة القصوى التى يمكن أن يصل إليها المتوحد.

ولكننا مع ذلك نقرر أنه يدور على "التوحد" الاجتماعى جزء كبير من رسالة الاتصال.

والواقع أن ابن باجة قد جعل الإنسان المتوحد البعيد عن رذائل المجتمع وشهوات النفس الذى يشعر أنه مثل يحتذى به ومشرع يقنن القواعد والقوانين للمجتمع هو الذى يمكنه الاتصال بالعقل الفعال حيث يصل إلى العلم الأقصى وينال السعادة القصوى فكأن ابن باجة قد ربط بين المعنيين وجعل نظريته الاجتماعية قائمة على أساس تطور الفرد فى مجتمعه واتصاله بالعقل الفعال.

وهكذا نستطيع أن نستخلص من آراء ابن باجة أن المتوحد عنده لا يعنى الفرد كفرد وإنما يعنى الفرد والكثرة والجماعة فى توحيد القوى والأعمال الإنسانية الموجهة نحو كمال تكون وراءه السعادة المنشودة حيث ينال رضى الله ورضوانه.

فالمتوحد هو المقر بوحدانية الله المنتفع بحسنات الحياة البعيد عن كل مفاسدها، الساعى إلى السعادة الأبدية من وراء كل عمل يقوم به، وإذا سار أفراد مجتمع على هذه الطريقة كانوا متوحدين، وإذا استطاعوا أن يستميلوا أبناء بيئتهم إلى ممارسة الفضيلة وحب الخير وتحصيل الفلسفة والعلوم أنشأوا مجتمعًا فاضلاً على رأسه فيلسوف أو متوحد إذ أنه كان يعتبر أن حكم الفيلسوف أحسن أنواع الحكم[١٠٩].

٢ - ضرورة الاجتماع الإنسانى:

تفترض الحياة الأخلاقية بالضرورة وجود المجتمع وإذا كان ابن باجة قد اهتم بالسياسة فإن سبب ذلك أنه يريد تحديد الإطار الاجتماعى الكفيل بتحقيق الحياة الفاضلة والسعادة الكاملة لأفراد المجتمع وقد بدأ ابن باجة بدراسة طبيعة المجمع وذلك بتوضيح ضرورة الاجتماع الإنسانى.

فالإنسان كما يقول ابن باجة مفطور على حاجته إلى الاجتماع والتعاون فلديه رغبة طبيعية لأن يعيش فى الجماعة وهو كائن مدنى بالطبع[(١١٠)].

وربما اعترض البعض على ابن باجة وقال كيف يقول بأن الإنسان مدنى بالطبع؟؟ وقد قال من قبل أن المتوحد إذا لم يجد أهل العلوم فيجب عليه أن يعتزل الناس فلا يخالطهم وربما اعتزل المجتمع أيضًا؟؟

ولكى نرد على ذلك الاعتراض فإننا نقول: إن ابن باجة لم يناقض ما قاله أرسطو من قبل من أن الإنسان مدنى بالطبع وأن الاعتزال شر كله. ذلك لأنه ميز بين معنيين "للمدنى" فالإنسان مدنى بالذات ولكن قد ينفصل عما هو بالذات عرضًا وهذا ما يجرى فى أحوال كثيرة فالخبز واللحم نافعان بالذات لكن قد يعرض أن يكونا ضارين كما يحدث فى بعض أحوال المرض فيضطر المريض إلى ترك ما هو نافع بالذات ضار بالعرض وطلب ما هو ضار بالذات نافع بالعرض كالأفيون والحنظل الذى يستشفى به فالمتوحد إذن مضطر إلى مراعاة الظروف المدنية التى تحيط به فإذا تنافت مع طبيعته تحقيقًا لغايته العقلية المثلى. "وليس هذا مناقضًا لما قيل فى العلم المدنى ولما تبين فى العلم الطبيعى فإنه يتبين هناك أن الإنسان مدنى بالطبع وتبين فى العمل المدنى أن الاعتزال شر كله لكن هذا إنما هو بالذات وأما بالعرض فخير"[(١١١)].

وهكذا فكل واحد من الناس كما يقول ابن باجة وكما قال الفارابى مفطور على أنه يحتاج فى قوامه وفى أن يبلغ أقصى كمالاته إلى أشياء كثيرة

لا يمكنه أن يقوم بهـا كلها هو وحده بل يحـتاج إلى قوم يقـوم له كل واحد منهم بشىء مما يحتاج إليه[١١٢].

فالاجـتماع عند ابن باجـة ليس غاية فى حد ذاته وإنما هو وسـيلة لغاية أخرى هى الكمال الذى تكون به السعادة القصوى فى الحياة الآخرة.

المدينة الفاضلة ومضاداتها:

أ - أهمية المدينة:

الدولة فى نظر ابن باجة وحدة اجتـماعية بل هى أكبر وحدة اجتـماعية وهو يعـبر عنهـا بالمدينة على نحـو مـا نجده عند الفـارابى[١١٣] والمدينة هى الصورة المثلى للمجتمع الإنسانى[١١٤] ومن أهدافها أنها يـجب أن توفر الخير والسعادة لأفرادها حتى تكون جديرة بأن تسمى مدينة فاضلة[١١٥] ولذلك نجد المدن تتعدد وتختلف فى نوعـيتها من حيث كونها فاضلة أو فـاسدة ويعبر عن سياسة الدولة أو المدينة بمهـمة "تدبير المدينة" أما التدبير الفاضل فـهو التدبير الكامل الذى يشمل مدن العالم أى على المسـتوى الإنسانى ذلك لأن ابن باجة يؤمن بأن ناموس العـالم وقانونه ونظامـه إنما هو نظام كامل محكم مـتقن لا خلل فيه وهو تدبير صواب "وأشرف الأمور التى يقال عليها التدبير هو تدبير المدن وتدبير المنزل"[١١٦] ويقـول ". . . فيـقول فى تدبيـر العالم أنه تدبيـر مـحكم متـقن ومـا جـانس هذه الألفاظ فـإن هذه الألفـاظ تـتـضمن وجـود الصواب"[١١٧].

ب - المدينة الفاضلة:

يقيم ابن باجة مدينته الفاضلة عـلى أساس الفضيلة التى تحكم العلاقات الاجتمـاعية بين أفرادها ولذلـك لم يشأ ابن باجة أن يضع تصمـيمًا سيـاسيًا يتوخى فيـه تحديد الأدوار وإبراز القانون الذى يسير بمقتـضاه أفراد تلك المدينة

وإنما بدأ ابن باجة بالفرد لأن الفرد عنده أساس المجتمع. وإذا كان الفرد فاضلاً فمجموع الأفراد سيؤدى حتمًا إلى تكوين المدينة الفاضلة كل ما هنالك أن ابن باجة قد جعل هذه المدينة تبدو فى صورة مثالية حتى تتوافق مع مثالية الأفراد (المتوحدين) ووضع عدة شروط لابد من توافرها فى تلك المدينة لكى يستطيع كل فرد أن يؤدى دوره ويحقق سعادته يقول أرسطو إن المدينة الفاضلة هى التى تكفل للمواطنين الذين ترعاهم فى المجرى العادى للأشياء الاستمتاع بأكمل ما يكون من السعادة التى تناسب مركزهم ولما كانت المزايا التى يتمتع بها الإنسان ثلاثة وهى خيرات خارجية وخيرات الجسم، وخيرات النفس، كانت السعادة تنحصر فى اجتماع هذه الخيرات كلها "(١١٨).

فالمدينة التى أرادها ابن باجة ليست مدينة سماوية كالتى أرادها القديس أوغسطينوس أو إخوان الصفا. وإنما هى مدينة أرضية يعيش أهلها تبعًا للنواميس التى وضعها العقل المطلق(١١٩). فالمتوحدون يعيشون فى هذه المدينة كأنهم غرباء عمن ليس لهم ولا شبيهًا بهم من أفراد الجماعة أو من أهل المدينة. ومع ذلك فإنهم يخالطون غيرهم ممن يختلفون عنهم ويعاشروهم ولكنهم يتميزون بتوحدهم من دونهم ولكن فى غير ما انقطاع عنهم ولا اعتزال لهم وهؤلاء كما يقول ابن باجة هم الذين يعنونهم الصوفية بالغرباء لانهم وإن كانوا فى أوطانهم وبين جيرانهم غرباء فى آرائهم، قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخر هى لهم كالأوطان(١٢٠).

فإذا كانت تلك هى الحياة التى يحياها المتوحدون وكانت أفعالهم تصدر عن فكر وروية فقد أصبحت جماعتهم أو مدينتهم فى غير حاجة إلى طب الأبدان أو طب النفوس فلا أطباء ولا قضاة "ولما كانت المدينة الفاضلة تختص بعدم صناعة الطب وصناعة القضاء. وذلك أن المحبة بينهم أجمع فلا تشاكس

بينهم أصلاً فلذلك إذا عرى جزء منها من المحبة ووقع التشاكس احتيج إلى وضع العدل واحتيج ضرورة إلى من يقوم به وهو القاضى"(١٢١).

فالمدينة الفاضلة تصبح فى غير ما حاجة إلى القضاة، لأن العلاقات بين أفراد المدينة يكون أساسها المحبة، فلا يقع بينهم التخاصم أو الخلاف، فالحكومة الكاملة كفيلة بأن يبلغ الفرد فيها أرقى ما يمكن بلوغه من مراتب الكمال لأن الكل يفكرون بأعدل وسائل التفكير وينظرون إلى الأمور أدق نظر وروية. ويطيع كل فرد ما تأمر به القوانين فيعيشون على صلات المحبة والمودة والإخاء فلا بغضاء ولا شحناء ولا جرائم ولا أخطاء ولا لزوم اصلاً لصناعة القضاء(١٢٢).

فإذا كانوا فى غير ما حاجة إلى أطباء العدالة فإنهم فى غير ما حاجة إلى أطباء البدن أو المداواة لأنهم لا يتناولون من الغذاء إلا ما يوافقهم وبذلك تختفى الأمراض الناتجة عن الغذاء "... ولذلك لا يغتذى أهلها بالأغذية الضارة. فكذلك لا يحتاجون إلى معرفة أدوية للاختناق بالفطر ولا غيره مما جانسه ولا يحتاجون إلى معرفة مداوة الخمر.. وبين أن ذلك ليس لها وعسى أن لا يحتاج منها فى أكثر من مداواة الخلع وما جانسه. وبالجملة الأمراض التى أسبابها الغريبة واردة من خارج لا يستطيع البدن الحسن الصحة أن ينهض بنفسه فى دفعها"(١٢٣).

أما الأمراض الخارجة عن الإنسان أى التى تصيبه بدون تفريط أو إفراط منه فإنها تزول بذاتها وحتى إذا لم تزول فالبدن الحسن يستطيع أن يعتنى بنفسه فتبرأ أجراحه حتى العظيمة منها من تلقاء نفسها "فإنه قد شوهد كثير من الأصحاء تبرأ جراحهم العظيمة من تلقاء أنفسها"(١٢٤).

وعلى ذلك يمكننا أن نستخلص خصائص المدينة الفاضلة كما ذكرها ابن باجة:

١ - لا يكون فيها طبيب ولا قاض.

٢ - آراء أهل المدينة الفاضلة كلها صادقة وأفعالهم فاضلة بمعنى أنه لا يكون فى هذه المدينة آراء كاذبة أبدًا إذ لا تنتشر فيها الآراء الغريبة الطارئة التى ربما تأتى من مدن أخرى ناقصة إذ أن المدينة الكاملة لا تتألف إلا من الحكماء والحكماء هم الذين يعملون الصواب بالإطلاق بعد الوقوف على كمال الإنسان، أما الإنسان بالطبع فهو الذى يعرف الرأى الصواب بالإضافة(١٢٥).

وقد يدخل الكذب فى إنالة السعادة لاهل المدن لكن لا بكذب البحث بل بكذب الألغاز(١٢٦).

٣ - إن أعمالها هى الفاضلة بالإطلاق وإن أى عمل آخر إن كان فاضلاً فهو بالإضافة إلى فساد موجود، مثال ذلك أنه إذا كان هناك فى البدن عضو فاسد فإن قطعة يعد ضاراً بذاته لكنه نافع بالعرض كمن نهشته أفعى فينصح بقطع البدن(١٢٧). وهكذا تتصف أفعالها بالفضيلة والصدق إذ ليس فيها شر وكذب أصلاً.

٤ - من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها "نوابت(١٢٨) سواء قيل هذا الإسم بعموم أو بخصوص إذ أنه لا آراء كاذبة فيها ولا رذيلة "فإن الإمامية لا يمكن ذلك فيها أصلاً"(١٢٩).

٥ - تتسم المدينة الفاضلة بتنظيم العمل وتقسيم الأدوار حيث يعهد إلى كل شخص بالعلم الذى يجيد "وبين أن المدينة الفاضلة قد أعطى فيها كل إنسان أفضل ما هو معد نحوه(١٣٠) "فالإنسان فى المدينة الفاضلة يقصد بأعماله نفع المدينة إذ أن الإنسان الفاضل هو جزء المدينة الفاضلة.

٦ - فى هذه المدينة نجد أن المواطنين يتجاوزون وجودهم الجسمانى البحث إلى الوجود العقلى المطلق. فيكبت المتوحدون كل ثورة فى نفوسهم على الشرائع وينصاعون بالاختيار والإرادة لناموس الحياة الشامل ليبلغ المتوحدون نهاية المطاف بالحياة العقلية. فالحياة العقلية أشبه بشجرة تبسق وتورق وتكتنف المجتمع المثالى فينجم عن ذلك أن المتوحد ليس فرداً وإنما هو مدينة كاملة تضم طبقة من أهل الأرستقراطية الفكرية تتميز عن العامة بخصائص أهمها أن أفرادها ساعون أبداً إلى تحقيق الكمال هذا الكمال المتوخى لا يتم إلا بالعمل الإرادى الداخلى المنبثق من مشيئة الفرد المتأمل واختياره وسلوك سبيل العلم والمعرفة فإذا كانت الغريزة كمال النفس الحيوانية، فإن كمال النفس الإنسانية لا يتم إلا بوجود غاية وهذه الغية لا يتسنى له بلوغها إلا بالعمل العقلى(١٣١).

٧ - وإذا كان غرض التدبير الأول هو تدبير المتوحد وغرضه الثانى تدبير النابت ولما كان هذان الصنفان معدومين فى المدينة الفاضلة لم يكن للتدبير المدنى أو طب المعاشرات منفعة بالنسبة إليها "فهذا الذى يصفه طب النفوس وذلك طب الأجسام والحكومة طب المعاشرات فتبين أن هذين الصنفين يسقطان جملة فى المدينة الكاملة.. وغير ذلك من الصنايع التى استنبط بحسب التدبير الناقص"(١٣٢).

ويخلص ابن باجة إلى أن المدينة الإمامية هى الأمر الطبيعى للمتوحد وهى واحدة تضاد سائر السير الناقصة والكثيرة(١٣٣).

جـ - فكرة الوحدة والترتيب فى المدينة الفاضلة:

إذ تأملنا فلسفة ابن باجة عموماً وجدنا أن فكرة الوحدة والترتيب تتمثل فى سائر أنحاء مذهبه فقد اتضح لنا فى النفس وحدة النفس الإنسانية رغم

أنها تتألف من النفس والبدن وجعل البـدن فى خدمة النفس التى تسيطر على سائر البدن وتوجـهه كذلك نجده فى ترتيب النفوس يجـعل النفس النباتية هى أدنى النفوس ثم الحيوانية ثم الإنسانية التى تعـد الرئيسية بالنسبة لباقى النفوس وهذه ماهى إلا خادمة لها كذلك اعـتبر ابن باجة القلب هو المركز الرئيسى فى الإنسان وباقى الأعضاء تخدمه وهو لا يخدم.

والأمر أيضًا فيما يتعلق بالغايات فهناك غاية رئيسية وهى الغاية الإنسانية وباقى الغايات خادمة لها "فإن الغاية الإنسانية واحدةوهى الرئيسية، وكل غاية سواها فهـى خادمة"(١٣٤) والأمر بالمثل فى المـدينة الفاضلة فالمدينـة الفاضلة معدة أصلاً ليكون فـيها رئيس معدًا نحو هذه الغايـة ومن لم يكن معدًا نحو هذه الغاية فهو مرؤس بالطبع "فلذلك يكون ناس مرؤوسين بالطبع وناس لهم الرئاسة بالطبع وقوم يرأسون قومًا ويراسهم آخرون"(١٣٥).

والرئاسة عند ابن باجة تقال على صنفين:

١ - أن يقدر الرئيس أفعال المرؤوس ليبلغ المرؤوس غرضه الذى يقصده بتلك الأفعال كـما يرأس المعلم التلميذ وكـرئيس الأكارين. وعلى هذا يقال لمدبر المدينة الفاضلة وهو الملك رئيس(١٣٦).

٢ - قد تقال الرئاسة على المستعمل لـغاية إنسان ما توطئه له فى غرضه كـالفارس رأس اللجـام فـإن غاية صناعـة اللجم وهى اللجـام أن يستعملها الفارس توطئه لغرضه. والرئاسة هنا تقال بالتأخير(١٣٧).

وما يعنـينا هنا فى المدينة الفاضلة إنما الرئـاسة بالمعنى الأول حـيث نجد الرئيس يعطى السنة ويقـدر الأفعـال بها والمرؤوس ينفـذ تلك الأفعـال بتلك الشرائط التى سنها الرئيس(١٣٨).

د – المدن الناقصة:

يذهب ابن باجة فى تعدد المدن غير الكاملة مذهب الفارابى، ولكنه يختلف عنه فى أنه يجعلها أربعة بسيطة فإذا كان الفارابى يذهب إلى أن المدينة الجاهلة تنقسم إلى عدة أقسام منها المدينة الضرورية، والمدينة الجماعية فإن ابن باجة لا يذكر من المدن الناقصة سوى مدينة الكرامة، والمدينة الجماعية، ومدينة التغلب. أما أسم المدينة الرابعة فيبدو أنه سقط من المخطوطة(١٤٠).

وإذا رجعنا إلى ما ذكره الفارابى فى وظيفة تلك المدن التى ذكرها ابن باجة والتى يتفق معه فيها وجدنا أن مدينة الكرامة هى التى قصد أهلها التعاون على أن يصيروا مكرمين ذوى عظمة وذكر وشهرة. وذلك بالقول والفعل. أما مدينة التغلب فهى التى قصد أهلها التغلب على غيرهم وجعلوا سعادتهم فى تلك الغلبة، وأما المدينة الجماعية فهى التى قصد أهلها التغلب على غيرهم وجعلوا سعادتهم فى تلك الغلبة، وأما المدينة الجماعية فهى التى قصد أهلها أن يعيشوا فى فوضى فيتبعوا أهواءهم وتصرفوا كيف شاءوا وأهلها متساوون.. لا يكون لأحد منهم على أحد منهم سلطان"(١٤١).

فى هذه المدن يفتقر دائمًا إلى طبيب وقاضى وكلما بعدت المدينة عن الكاملة كان الإفتقار فيها إلى هذين أكثر، وكان فيها رتبة هذين الصنفين من الناس أشرف فأكثر أهلها يسعون وراء ملذاتهم وشهواتهم وما يرضى حوائجهم البدنية والنفسية فتكثر أمراضهم حيث لا يعرض لها داء ولا دواء ويقع التشاكس بين أفرادها مما يحتاج معه إلى وضع العدل ومن يقوم به وهو القاضى(١٤٢).

وهكذا فبينما تتصف أفعال المدينة الكاملة بالفضيلة والصدق. فالمدن الناقصة يغلب عليها الخروج عن هذا السنن. فإذا اتفق لأحد أبنائها أن يهتدى إلى صواب رأى أو عمل كان ذلك بالعرض وكان المهتدى إليه من

"النوابت"(١٤٣) أو كان يرى رأيًا مخالفًا لأبناء تلك المدينة فهو أيضًا من النوابت فأما من وقع على رأى صادق لم يكن فى تلك المدينة أو كان فيها نقيضه هو المعتقد فإنهم يسمون النوابت وكلما كانت معتقداتهم أكثر وأعظم موقعًا، كان هذا الاسم أوقع عليهم وهذا الاسم يقال عليهم خصوصًا وقد يقال بعموم على من هو يرى غير رأى أهل المدية كيف كان صادقًا أو كاذبًا ونقل إليهم هذا الاسم من العشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع فلنخص نحن بهذا الاسم الذين يرون الآراء الصادقة"(١٤٤).

ويجعل ابن باجة وجود النوابت فى المدينة غير الكاملة هو علة حدوث المدينةالكاملة ما داموا هم الذين يهتدون فى مدينة على ما يلحق بالمدينة من فساد على مر السنين ويصلحونه وهم يؤلفون مع الحكام والاطباء الطبقات الثلاث التى تتألف منها السير(الدول).

وإذا ما وجد سعداء فى هذه المدن الناقصة. كانت سعادتهم إنما هى سعادة المفرد (المتوحد) وكانت حالهم أشبه بحال الغرباء التى يصفها الصوفيون بأنهم وإن كانوا فى أوطانهم وبين جيرانهم غرباء فى آرائهم قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخر هى لهم كالأوطان "وكأن السعداء إن أمكن وجودهم فى هذه المدن فإنما يكون لهم سعادة المفرد. وصواب التدبير إنما يكون تدبير المفرد سواء كان المفرد واحدًا أوأكثر من واحد ما لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة"(١٤٥).

ويرى ابن باجة أن معظم أفعال الإنسان فى السير الأربع إنما هو مركب مما هو بهيمى وإنسانى وقلما يوجد البهيمى خاليًا من الإنسانى لأنه لابد للإنسان إذا كان على الحال الطبيعية وإن كان سبب حركته الانفعال أن يفكر كيف يفعل ذلك ولذلك يستخدم الإنسان: الجزء الإنسانى فى فعله البهيمى ليجيد فعله ويبعد به عن الرذيلة(١٤٦).

ويمكننا أن نستخلص مما سبق أن آراء ابن باجة السياسية لا يمكن أن تمثل نظرية سياسية متكاملة إذ أنه لم يحلل كثيراً من الظواهر والأمور السياسية وإنما اقتصر دوره فى السياسة على مجرد إبداء آراء تساعد على تهيئة بيئة اجتماعية سياسية مثلى حتى يتمكن متوحدوه من بلوغ أهدافهم فيها. ولذلك نجده يبحث نظام الدولة (المدينة) غير منفصل عن المجتمع الذى تتكون منه. وعندما تعرض للبحث فى الحياة الاجتماعية لدى الإنسان أعلن أنها أمر طبيعى لديه وأن الإنسان موجود اجتماعى بالطبع رغم أنه قد ينفصل عنه فى بعض الأحيان.

وهكذا يمكن القول بأن مذهبه السياسى قائم على المبادئ التى يقررها العقل ويسترشد بها الإنسان وهو يربط بين الجانب السياسى والأخلاقى فيجعل تدبير المتوحد على مثال تدبير الحكومة الكاملة أى أنه يرتفع من الجزء إلى الكل من الفرد إلى المجتمع ولكن الأمر لا يقتصر على ذلك فإن دور المجتمع يتضح بصورة عميقة إذا ما عرفنا أن الحكومة الكاملة كفيلة بان يبلغ الفرد فيها أعلى درجة ممكنة من الكمال وهذا هو الهدف المنشود الذى يسعى إليه المتوحد.

* * *

هوامش الباب الرابع

١ - تعاليق ابن باجة على كتاب الفاربى أيساغوجى (مخطوطة مصورة) ص٢.

2 - A.S.H. Al M`assume, Islamic Culture Vol 35 P 100.

وقارن أرسطوطاليس: الأخلاق إلى نيقوماخوس جـ١ ص ص ١٦٧، ١٦٨.

٣ - أرسطو طاليس: الأخلاق إلى نيقوماخوس جـ١٦٩.

أيضًا د. أحمد صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ص٢١.

٤ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤٥.

٥ - المرجع السابق ص٥٨.

٦ - المرجع السابق ص ٤٥.

٧ - المرجع السابق ص ٤٦.

قارن. أرسطوطاليس الأخلاق إلى نيقوماخوس جـ١ الكتاب الثالث الباب الثاني ص ٢٦٦.

أيضًا. أحمد صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ص ١٦٣ - ص ١٦٤.

٨ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤٧.

٩ - المرجع السابق ص ٤٨.

"ويتفق ابن باجة هنا مع أرسطو الذى يقول إن الإنسان إذا فعل شيئًا دون أن يعرف ما كان يفعل ولكنه لم يشعر بألم عقب فعله فلا شك فى أنه لم يفعل مع الاختيار ما دام أنه لم يكن يعرف ماذا كان عمله "الأخلاق إلى نيقوماخوس الكتاب الثالث الباب الثانى ص ٢٧٠".

١٠ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤٧.

وأيضًا عرض كتاب تدبير المتوحد بمجلة تراث الإنسانية مجلد ٣ عدد ١١.

١١ - أرسطوطاليس: الأخلاق إلى نيقوماخوس - الكتاب الأول - الباب الأول ص ص ١٦٧، ١٦٨.

١٢ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤٦ قارن أرسطوطاليس الأخلاق إلى نيقوماخوس الكتاب الثالث الباب الأول ص ٢٦٥.

١٣ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤٨ وأيضًا ص ٥٨.

١٤ - المرجع السابق ص ٤٥ - ٤٦.

١٥ - المرجع السابق ص ٦٠.

١٦ - المرجع السابق ص ٩٥ وأيضًا:

M.S.H. AIMa` sume Islamic Culture Vol 35.p.97.

١٧ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٢.

18 - M.S.H. Alma` sume, Islamic Culture Vol 35P.48.

19 - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٢ أيضًا د. جلال شرف: الله والعالم والإنسان ص ٣٢٥، تاريخ الفلسفة العربية ص ٣٥٢.

٢٠ - سورة ٧: الآيتـان ١٧٤، ١٧٥ - ابن باجة: تدبير المتـوحد ص ٦٣.

٢١ - عرض كتـاب تدبير المتوحد بمجلة تراث الإنسانيـة مجلد ٣ عدد ١١ د. مصطفى حلمى.

٢٢ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٦٩.

٢٣ - المرجع السـابق ص ٦٦، وهذا الشعـر ورد فى كتـاب جـ٢ ص ٣٧٣.

٢٤ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٥٠.

٢٥ - المرجع السابق ص ٧٢.

٢٦ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٥٩.

٢٧ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٧٢.

٢٨ - المرجع السابق ص ٧٦.

٢٩ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٠.

٣٠ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٧٣.

٣١ - المرجع السابق ص ٧٣.

٣٢ - ابن باجة فى الغاية الإنسانية ص ١٠١.

٣٣ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١١٤.

٣٤ - ابن باجة: فى الغاية الإنسانية ص ١٠٠.

٣٥ - ابن باجة: فى الغاية الإنسانية ص ١٠٣ وأيضًا تدبير المتوحد ص ٧٥.

٣٦ - ابن باجة: سالة الوداع ص ١١٨ .

٣٧ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤٧ .

٣٨ - ابن باجة: فى الغاية الإنسانية ص ١٠٤ .

٣٩ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٧٩.

٤٠ - المرجع السابق ص ٧٩.

٤١ - المرجع السابق ص ٦٥ . وأيضًا ص ٦٩ .

٤٢ - كمال البازجى أعلام الفلسفة العربية ص ٧٧٨ .

43 - Asin Placios, El Regimen del Solitario PP13. And also Gilson, La Philosophie Au Moyen Age P357.

٤٤ - فى الغاية الإنساينة ص ١٠٢ أيضًا تدبير المتوحد ص ٧٩، انظر أيضًا: د. فؤاد زكريا: دراسة لجمهورية أفلاطون ص ١١٩ حيث يقول "وبالاختصار فهناك اتجاه أقوى إلى الاعتراف بمطالب الجسم مع إخضاع هذه المطالب لتنظيم دقيق يتمشى مع الحياة العسكرية الصارمة التى تحياها أرفع الطبقات فى مدينته الفاضلة" .

٤٥ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٧٦.

٤٦ - د. عادل العوا: المذاهب الأخلاقية جـ١ ص ٩٢ .

٤٧ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٦٥ .

٤٨ - المرجع السابق ص ٧٦.

٤٩ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٣٤ .

٥٠ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٧.

٥١ - المرجع السابق ص ٦٤ وايضًا ص ٧٦.

٥٢ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٣٦.

٥٣ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٧٧.

٥٤ - رسالة الوداع ص ١٣٧.

٥٥ - د. على سامى النشار: الأصول الأفلاطونية (فيدون) ص. ص ٤٢ وأيضًا ص ١٩٤.

٥٦ - أرسطوطاليس: الأخلاق إلى نيقوماخوس جـ١ الكتاب الثانى الباب الأول ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

٥٧ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١١٧.

٥٨ - "لأرسطو مذهب معروف فى تحديد الفضائل الخلقية يقتضى الأخذ بالوسط الذهبى ومؤداه أن كل فضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة فالشجاعة وسط بين التهور والجبن.. إلخ وهذا الوسط وسط اعتبارى يتغير بتغير الأفراد والظروف والعقل هو الذى يعين هذا الوسط مع مراعاة ظروفه" د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية ص٥٨.

أما الغزالى فهو يقول أن الفضيلة وسط بين طرفين واعتدال لأن كل طرف قصد الأمور ذميم ومعيار هذا الوسط العقل والشرع معًا فباحتكام الإنسان إليهما يعلم حد الاعتدال المحمود (محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق فى الإسلام ص ص ١٥٠ - ١٥١).

٥٩ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١١٨.

٦٠ - المرجع السابق ص ١١٧ .

٦١ - ابن باجة : تدبير المتوحد ص ٧٨.

٦٢ - ابن باجة : رسالة الوداع ص ١١٩ .

٦٣ - المرجع السابق ص ١١٩ .

٦٤ - المرجع السابق ص ١٣٣ .

٦٥ - المرجع السابق ص ١٤٠ .

٦٦ - المرجع السابق ص ١٣٦ وأيضًا ص ١٤٠ .

٦٧ - المرجع السابق ص ١٣٦ .

٦٨ - المرجع السابق ص ١٤٠ .

٦٩ - المرجع السابق ص ١٤٠ .

٧٠ - المرجع السابق ص ١٤١ .

٧١ - قارن أرسطوطاليس : الأخلاق إلى نيقوماخوس جـ٢ الكتاب العاشر الباب السادس ص ٣٥٠ حيث يقول "الفضيلة والعقل هما الينبوع الوحيد لجميع الأفعال الشريفة" .

٧٢ - ابن باجة : رسالة الوداع ص ١٣٠ .

٧٣ - المرجع السابق ص ١٢٠ وأيضًا قارن : أرسطوطاليس : الأخلاق إلى نيقوماخوس حيث يقول "أما اللذات التي يجدها كل الناس بالإجماع مخزية فمن الواضح أنه لا ينبغي تسميتها لذات إلا أن يكون ذلك عندنا سوى الأخلاق "الكتاب العاشر - الباب السادس ص ٢٤٨" .

٧٤ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٢٢ .

٧٥ - المرجع السابق: ص ١٢٢ .

٧٦ - المرجع السابق ص ١٤١ .

٧٧ - د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية ص ٣٨ ط ٢ .

78 - Asinpalacions, El Regimen del Solitario p12.

79 - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٢٧ .

٨٠ - دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ص ٣٧٠، ٣٧١.

٨١ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ص ١٦٧، ١٦٩ .

٨٢ - الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ص ٦٦، ص ٦٧ .

٨٣ - تدبير المتوحد ص ٧٩.

٨٤ - عرض كتاب تدبير المتوحد بمجلة تراث الإنسانية مجلد ٣ عدد ١١ .

٨٥ - تدبير المتوحد ص ٩٠ .

٨٦ - المرجع السابق ص ٩٠ .

٨٧ - د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية ص ٦١ .

٨٨ - حنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية جـ ٢ ص ٣٥٠ .

٨٩ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٢٥ .

٩٠ - المرجع السابق ص ١٤١ .

٩١ - المرجع السابق ص ١٣٠ .

٩٢ - المرجع السابق ص ١٣١ .

٩٣ - د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية ص ص ٥٣، ٥٥.

٩٤ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٢٤.

٩٥ - حنا الفاخوريك تاريخ الفلسفة العربية جـ ٢ ص ٢٤٧.

٩٦ - جورج سباين: تطور الفكر السياسى مقدمة ص ص ١٢، ١٣.

٩٧ - د. أميرة مطر: فى فلسفة السياسة مقدمة ص١١.

٩٨ - د. أحمد الخشاب: التفكير الاجتماعى ص ص ٢٥٨، ٢٦٥.

99 - G, Quadri, La Philosophie Arabe dans L`Europe Medievale P155.

١٠٠ - كمال اليازجى: أعلام الفلسفة العربية ص ٧٧٧.

١٠١ - د. محمد غلاب. المعرفة عند مفكرى المسلمين ص ٢٣٢.

١٠٢ - عرض كتاب تدبير المتوحد بمجلة تراث الإنسانية مجلد ٣ عدد ١١.

١٠٣ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص٣٧.

قارن أرسطوطاليس: الأخلاق إلى نيقوماخوس حيث يقول "إن السياسة والتدبير هما استعداد أخلاقى واحد بعينه ولكن صورة وجودهما ليست واحدة وإن كانت السياسة فى الواقع إذا خلت من التدبير لا تكون سياسة بعد" جـ٢ الكتاب السادس الباب السادس ص١٣٣.

١٠٤ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٣٨.

١٠٥ - محمد لطفى جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام ص ٨٢.

١٠٦ - عرض كتاب تدبير المتوحد بمجلة تراث الإنسانية مجلد ٣ عدد ١١ وأيضًا تدبير المتوحد ص ٤٣.

١٠٧ - المرجع السابق ص ٤٣.

١٠٨ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٦، قارن ابن رشد "وهذه الحال هى التى تعرف بالاتحاد والاتصال" تلخيص كتاب النفس ص ٨٩.

١٠٩ - ابن باجة: فى الغاية الإنسانية ص ١٠٢,

وانظر أيضًا: د. أميرة مطر: فى فلسفة السياسة ص ٣٤.

١١٠ - ابن باجة تدبير المتوحد ص ٩١ أيضًا كمال اليازجى أعلام الفلسفة العربية ص ٧٧٧، د. أحمد الخشاب: التفكير الاجتماعى ص ٢٦٠.

١١١ - المرجع السابق ص ٩١، قارن د. أميرة مطر: فى فلسفة السياسة ص ٤١.

١١٢ - الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٧.

١١٣ - د. أحمد الخشاب: التفكير الاجتماعى ص ٢٦٠.

١١٤ - د. أميرة مطر: فى فلسفة السياسة ص٤٢.

١١٥ - عبده فراج: معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى ص ١٣٦.

١١٦ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٣٨.

وأيضًا د. أحمد الخشاب: التفكير الاجتماعى ص ٢٦٠.

١١٧ - المرجع السابق ص ٣٨.

١١٨ - أرسطوطاليس: السياسة ترجمة أحمد لطفى السيد ص ٢٣٦ - ٢٢٧.

119 - G,Quadri, La Philosophie Arave dans l`Europe Me dievale P156.

١٢٠ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤٣.

١٢١ - المرجع السابق ص ٤١.

١٢٢ - أنخل بلانثيا: تاريخ الفكر الأندلسى ص ٣٤١.

١٢٣ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص٤١.

١٢٤ - المرجع السابق ص ٤١.

١٢٥ - ابن باجة: فى الغاية الإنسانية ص ١٠٢.

١٢٦ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص٥٧.

١٢٧ - المرجع السابق ص ٤١.

١٢٨ - المرجع السابق ص ٥٧.

١٢٩ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٧٤.

(والإمامية هى المدينة التى يقوم على رأسها ملك فرد أو إمام أو هى المدينة الفاضلة عند الفارابى أو المدينة المثلى عند أفلاطون).

١٣٠ - المرجع السابق ص ٤١.

١٣١ - كمال اليازجى: أعلام الفلسفة العربية ص ٧٧٨.

١٣٢ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤٤.

١٣٣ - المرجع السابق ص ٧٤.

١٣٤ - ابن باجة: فى الغاية الإنسانية ص ١٠١.

١٣٥ - المرجع السابق ص ١٠١.

١٣٦ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٣١.

١٣٧ - المرجع السابق ص ١٣١.

١٣٨ - المرجع السابق ص١٣٢.

١٣٩ - الفارابى: السياسات المدنية ص ٩٠ وما بعدها.

١٤٠ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٧٤ وأيضًا د. أحمد الخشاب: التفكير الاجتماعى ص ٢٦١.

١٤١ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤١.

١٤٢ - المرجع السابق ص ٩١.

١٤٣ - يعنى ابن باجة بالنوابت كل من انفرد أو خرج على الجمهور أو رأى رأيًا صادقًا فى المدن الناقصة وقد أخذ ابن باجة هذا اللفظ حرفيًا عن الفارابى فالفارابى يعنى بهذا اللفظ أولئك الذين يضرون المجتمع ومثلهم مثل الشوك النابت بين الزرع وهم يهيمون بطيعهم فمنهم من يعيش على اللحوم النيئة ومنهم من يعيش على النبات ومنهم من يفترس مثل السباع ومن كان منهم إنسيًا يترك ويستعبد وينتفع به كما ينتفع من البهائم (سعيد زايد الفارابى ص ٥٧ دار المعارف سنة ٦٢ أما ابن باجة فهو يعنى بهذا اللفظ كل من انفرد أو خرج من الجمهور أو رأى رأيًا صادقًا لأن المدن الفاضلة ليس فيها آراء كاذبة وإن كانوا هم علة حدوث المدن الكاملة (مقدمة رسائل الإلهيات ماجد فخرى ص ٣٢).

١٤٤ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤٢ .

١٤٥ - المرجع السابق ص ٤٣ .

١٤٦ - المرجع السابق ص ٤٧ .

* * *

"خاتمة الكتاب"

وفى نهاية هذا الكتاب، وبعـد أن قطعت سنوات طوال فى الدراسة أود أن أشير إلى أبرز النتائج التى توصلت إليها.

ففيمـا يتعلق بحياته ومصنفاته تبين لى أن ابن الصـائغ كان يتمتع بمكانة مرموقـة فى المجتمع الاندلسى والمغربى على السواء، ولـم تقـتصر تلك المكانة على تبـوءه المناصل السياسـية فـحسب، وإنما تعـدتها إلى شهـرته فى الفكر الفلسفى الإسلامى التى نبعت من تعدد مـواهبه العلمية والفكرية والتى تجلت لنا فيما تركه من مصنفات فى شتى فروع العلم والمعرفة.

وقد استطعت عن طـريق استخدام المنهج التحليلـى التاريخى المقارن أن أظهر مذهبه فـى صورة واضحة واعتمدت فى ذلك على مـا أمكننى الحصول عليه من مصنفـاته وهى الأصول الرئيسية فى البحث، كـما استطعت أن ألقى الضوء عـلى بعض مخطوطاته التى صـورتها واسـتعنت بهـا فى بحثى كـما اعـتمـدت على مؤلفـات المترجـميـن والباحـثين المحـدثين سواء العـرب أو المستشرقين ولـم أترك مرجعًـا أشار إلى ابن الصائغ أو تحدث عنه إلا واستعنت به حتى أقدم لقارئ الفكر الفلسفى صورة واضحة لمذهب ابن الصائغ.

أما فيما يتعلق بمذهبه فإن السمة الغالبة عليه هى السمة العقلية الخالصة، وهى سـمة لا يـعوزها الوضـوح وهى تتـغلغل فى كل جـانب من جـوانب فلسفته:

فنظريته فى المعـرفة ترتفع من المحسوسات إلى المعـقولات تلك النظرية التى تعتمد على الواقع كأساس يقينـى لها ثم تتجاوزه إلى دائرة المعقول المتسم باليقين فالإنسان يستطيع بمجرد نمو قواه الإدراكـية ومع انتفاعه بما هو مفيد فى

الحياة والابتعاد عن مفاسدها أن يتصل بالعقل الفعال المنبثق عن الله فكأن طريق الاتصال عنده طريق عقلى تأملى وهو يبتعد تمامًا عن طريق التصوف التى هى طريق تجربة وذوق وليست طريق إدراك عقلى. كما أن دراسته للعالم الطبيعى وتفسير ظواهره وعلله والوصول من ذلك إلى القول بقدم العالم إنما يستند على أساس عقلى قائم على الارتباط الضرورى بين الأسباب ومسبباتها، والوصول إلى فهم الظواهر المختلفة بأسباب تدرك بالعقل ولا شك أن إدراكه للنظام والترتيب فى الطبيعة يؤدى به إلى القول بان لكل شىء غاية محددة مما ينفى معه الاعتقاد بالصدفة والاتفاق.

أما الجانب السياسى الأخلاقى فى مذهبه فهو قائم أيضًا على المبادئ التى يقررها العقل ويسترشد بها الإنسان، ويمكن القول بأن غاية فلسفته السياسة والأخلاق العقلية. فهو يهدف إلى تحقيق المدينة الفاضلة التى تضم أكبر عدد ممكن من الحكماء والفلاسفة، وإذا كان ابن الصائغ قد اتخذ من شخصية "المتوحد" مثال الإنسان الفاضل فى المدينة، فإن المتوحد عنده لا يعنى الفرد كفرد وإنما يعنى الفرد والكثرة والجماعة فى توحيد القوى والأعمال الإنسانية الموجهة نحو كمال تكون من ورائه السعادة المنشودة ويربط ابن الصائغ الجانب السياسى بالجانب الأخلاقى فى مذهبه فيجعل تدبير المتوحد على مثال تدبير المدينة والحكومة الكاملة أى أنه يرتفع من الجزء إلى الكل من الفرد إلى المجتمع.

ويمكن القول بأن فلسفته تهدف إلى غاية واحدة هى التوحد والاتصال وهنا يرتبط الجانب الأخلاقى السياسى بالجزء الخاص بنظرية المعرفة عنده.

كذلك يتصف مذهبه بأنه مذهب الثنائية. فإذا كانت فكرة الثنائية قد اتضحت فى تصوره للأشياء من حيث إن كل شىء مؤلف من مادة وصورة، فهو كذلك ثنائى فى مذهبه فى النفس فالبدن بمنزلة المادة، والنفس بمنزلة

الصورة والنفس من البدن بمثابة الكمال من القوة التى تستكمل به، والإنسان بناء على ذلك مؤلف من ثنائية ففيه معنى سرمدى هو كلى الإنسان ومعنى كائن فاسد هو لحاق هذه الصفات أو القوى، أى سرمدى روحانى بطبيعته العقلية، كائن فاسد بطبيعته الهيولانية.

وإذا كان ابن باجة قد بنى فلسفته العقلية على أساس من الرياضيات والطبيعيات بحيث يعد أول فيلسوف أندلسى ينحو هذا النحو فإننا نستطيع أن نقول أنه خلع عن الفلسفة الإسلامية سيطرة الجدل التى كانت منتشرة لعهد طويل وألبسها لباس العلم الصحيح بحيث يمكن القول إن ابن باجة قد أعطى الفلسفة الإسلامية فى الأندلس حركة ضد الميول الصوفية التى سيطرت على الأذهان لفترة طويلة.

كذلك يعد ابن باجة بحق أول فيلسوف عربى يقف من المشاكل الفلسفية موقفًا يتسم بالجرأة والشجاعة ذلك أنه عندما وقف أمام مشكلة الخلاف بين الشريعة والحكمة وقف موقفًا حاسمًا، ذلك أنه رأى أنه ليس من الضرورى أن يهتم بامر لم يستطع أحد سن قبله أن يبت فيه برأى قاطع من أجل ذلك لم يبحث ابن الصائغ بحثاً تفصيليًا فى موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة، بل انصرف إلى حد كبير إلى دراسة تلك المشكلات الفلسفية المعقدة دراسة قائمة على العقل، وإن كان هذا لا يعنى خلو فلسفته من الجذور الدينية بل كثيرًا ما نرى أثر نفحات الإسلام فى ثنايا مؤلفاته ورسائله.

ورغم ما صادفه من مصاعب جمة نتيجة اتخاذه هذا القرار الجرئ إلا أن عقيدته لم تتزحزح ولم يضعف أمام هجوم خصومه وأعدائه واستطاع أن يحافظ على سمته العقلية البارزة.

فهو إذن - وفيما أرى - يعد بحق فيلسوف العقل فى الإسلام إذا أدخلنا فى اعتبارنا أنه يعد سابقًا على ابن رشد والذى تابعه فى تلك النزعة

إلى حد كبير. وكان لابن باجة أثرًا كبيرًا عليه فنجد ابن رشد فيما بعد يتخذ من تلك الأمور التى تناولها ابن الصائغ باقتضاب مادة للبحث وتوسع فيها متبعًا نفس الاتجاه العقلى فذاع صيته فى الدوائر الفلسفية فى المحيط العربى والأوروبى على السواء.

ولم يقتصر تأثيره على ابن رشد فحسب وإنما كان لآرائه فى الاتصال أثر على مفكرى أوروبا فى العصور الوسطى خاصة "ألبرت الكبير، وتوما الأكوينى" حتى أنهما ألفا رسائل تحمل نفس العنوان وتهدف إلى نفس الغاية.

وعلى ذلك يمكن القول بأن الإهمال الذى لقيه هذا الفيلسوف من جانب الباحثين لم يكن سببه قلة إنتاجه أو صعوبة فهم مذهبه كما كانوا يدعون، وإنما كان سببه قصورهم عن إدراك ما أراد أن يقوله وتسرعوا فى الحكم على مذهب عبر عنه صاحبه بأسلوب غاية فى الغموض وهو ما كان يحتاج إلى صبر طويل حتى يفهم حق فهمه، فجاءت أحكامهم مجحفة بتلك الشخصية التى تعد من أبرز الشخصيات الفلسفية الإسلامية التى ظهرت فى فترة من أصعب فترات التاريخ وفى بلدة لم يكن للفكر الحر فيها حظ من الانطلاق فى ذلك الوقت.

* * *

المصادر والمراجع

أولاً: مصادر خاصة بابن باجة:

انظر الفصل الخاص بمصنفات ابن باجة.

ثانيًا: المصادر العربية:

١ - ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، الجزء الثانى، المطبعة الوهابية الطبعة الأولى سنة ١٨٨٢م.

٢ - ابن أبى زرع: الأنيس المطرب بروض القرطاس فى أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس - نشرة المستشرق كارل تورنبرج آبساله سنة ١٨٤٣.

٣ - ابن الأبار: الحلل السيراء: تحقيق حسين مؤنس، الجزء الثانى، الطبعة الأولى سنة ١٩٦٣م القاهرة.

٤ - ابن الخطيب السلمانى: الإحاطة فى أخبار غرناطة: تحقيق عبدالله عنان سلسلة ذخائر العرب ١، ١٧ - دار المعارف - مصر.

٥ - ____________: أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلال من ملوك الإسلام نشره ليفى بروفنسال - بيروت سنة ١٩٥٦م.

٦ - ابن العبرى: مقالة مختصرة فى النفس البشرية: نشره الآباء اليسوعيون، الطبعة الثالثة بيروت سنة ١٩١١م.

٧ - ابن العماد الحنبلى: شذرات الذهب فى أخبار من ذهب: الجزء الرابع مكتبة القدس - سنة ١٩١١م.

٨ - ابن القفطى (جمال الدين): أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة القاهرة ١٣٢٦هـ.

٩ - ابن حزم (أبو محمد على) جمهرة أنساب العرب: تحقيق ليفى بروفنسال دار المعارف.

١٠ - ابن خاقان (الفتح): قلائد العقيان. طبعة بولاق سنة ١٣٢٠هـ.

١١ - ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون المعروف بمقدمة ابن خلدون - طبعة محمود صبح. بدون تاريخ.

١٢ - ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: الجزء الثانى، طبعة بولاق سنة ١٣٢٩هـ.

١٣ - ابن دحية: المطرب من أشعار أهل المغرب: تحقيق إبراهيم الأنبارى المطبعة الأميرية سنة ١٩٥٤م.

١٤ - ابن رشد: تهافت التهافت - طبعة القاهرة سنة ١٩٠١م.

١٥ - ــــــــــ: تلخيص ما بعد الطبيعة - تحقيق د. عثمان أمين - القاهرة ١٩٥٨م.

١٦ - ــــــــــ: تلخيص كتاب النفس - تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى - الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠ - مكتبة النهضة المصرية.

١٧ - ــــــــــ: الحاس والمحسوس - رسالة ضمن كتاب أرسطوطاليس فى النفس - حققها د. عبد الرحمن بدوى - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٤م.

١٨ - ابن سبعين: رسائل ابن سبعين - تحقيق د. عبد الرحمن بدوى - الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة سنة ١٩٦٥م.

١٩ - ابن سعيد (عبدالملك) المغرب فى حلى المغرب - تحقيق شوقى ضيف - القاهرة سة ١٩٥٣م.

٢٠ - ابن سينا: الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسى - تحقيق د. سليمان دنيا (الجزء الخاص بالطبيعة) سنة ١٩٥٧م.

٢١ - ــــــــــــــ: رسالة فى الفيض الإلهى. مخطوطة مصورة بالمكتبة التيمورية بدار الكتب بالقاهرة.

٢٢ - ــــــــــــــ: رسالة أضحوية فى أمر المعاد - تحقيق د. سليمان دنيا - دار الفكر العربى الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩م.

٢٣ - ابن صاعد الأندلسى: طبقات الأمم - بيروت سنة ١٩١٢م

٢٤ - ابن طفيل: حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردى - تحقيق أحمد أمين - دار المعارف بمصر ١٩٥٩م.

٢٥ - ابن طملوس (أبو الحجاج يوسف) المدخل لصناعة المنطق - تحقيق ميخائيل أسين بلاسيوس - المطبعة الأبيرقة - مدريد - سنة ١٩١٦م.

٢٦ - ابن عذارى المراكشى: البيان المغرب فى أخبار الأندلس والمغرب تحقيق د. إحسان عباس. دار الثقافة بيروت سنة ١٩٦٧م.

٢٧ - أبو البركات البغدادى: المعتبر فى الحكمة - الجزء الثانى - طبعة الدكن - ١٣٥٨هـ.

٢٨ - ابو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الثانى (أرسطو) - دار الكتاب العربى للطباعة والنشر سنة ١٩٦٧م.

٢٩ - إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا، وخلان الوفا - تصحيح خير الدين الزركلى - المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة ١٩٢٨م.

٣٠ - أرسطوطاليس(*): علم الطبيعة: ترجمها إلى الفرنسية بارتلمى سانتهلر ثم ترجم جزء منه إلى العربية أحمد لطفى السيد - القاهرة مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٥م.

٣١ - ________: الكون والفساد: ترجمة إلى الفرنسية بارتلمى سانتهلر ثم ترجمه إلى العربية أحمد لطفى السيد - مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة سنة ١٩٣٢م.

٣٢ - ________: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس - ترجمة بارتلمى سانتهلر ترجمة أحمد لطفى السيد - مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة سنة ١٩٢٤م.

٣٣ - ________: السياسة. ترجمة بارتلمى سانتهلر. تعريب أحمد لطفى السيد - مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٤٧.

٣٤ - ________: كتاب النفس: تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى - الطبعة الأولى. دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٤٩م.

٣٥ - أرسلان (الأميرشكيب): الحلل السندسية - الجزء الأول - المطبعة الرحمانية الطبعة الأولى مصر سنة ١٩٣٦م.

٣٦ - أشباخ (يوسف): تايخ الأندلس فى عهد المرابطين والموحدين - ترجمة محمد عبدالله عنان - مطبعة الخانجى الطبعة الانية القاهرة - سنة ١٩٥٨م.

٣٧ - الأصفهانى (العماد): خريدة العصر، وجريدة القصر - الجزء الثانى - تحقيق أدرتاس أذرنوش (قسم شعراء المغرب والأندلس) الدار التونسية للنشر سنة ١٩٧١م.

(*) كما اعتمدنا على ترجمة د. عبد الرحمن بدوى لهذا الكتاب.

٣٨ - الأنصارى (عبد الدايم): أهداف الفلسفة الإسلامية - دار الفكر العربى سنة ١٩٤٨م.

٣٩ - البغدادى (إسماعيل باشا): هدية العارفين - مجلد ٦ الطبعة الثالثة - استانبول سنة ١٩٥١م.

٤٠ - التفتازانى (أبو الوفا الغنيمى) ابن سبعين وفلسفته الصوفية - دارالكتاب اللبنانى الطبعة الأولى سنة ١٩٧٣م.

٤١ - الجر (خليل) وحنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية - الجزء الثانى دار المعارف بيروت.

٤٢ - الحميرى (أبى عبدالله): الروض المعطار (صفة جزيرة الأندلس) - القاهرة عام ١٩٤٨م.

٤٣ - الحموى (ياقوت): معجم البلدان. الجزء الأول مجلد ٥مطبعة السعادة عام ١٩٠٦م.

٤٤ - الخشاب (د. أحمد): التفكير الاجتماعى. دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية. دار المعارف عام ١٩٧٠م.

٤٥ - الخوانسارى: روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات طبعة الحاج سعيد الطباطباتى الطبعة الثانية عام ١٣٤٧ هـ.

٤٦ - الركابى (د. جودت): فى الأدب الأندلسى. دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٠م.

٤٧ - الزبيدى: تاج العروس - الطبعة الأولى - ١٣٠٦هـ.

٤٨ - الزركلى: الأعلام - الجزء الثامن - الطبعة الثانية. القاهرة.

٤٩ - السلاوى (الاستقصاء): تحقيق الشيخ حالد الناصرى والأستاذ جعفر، دار الكتاب، الدار البيضاء عام ١٩٥٤م.

٥٠ - الشافعى: (السيوطى) بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة - مطبعة السعادة - الطبعة الأولى مصر ١٣٢٦هـ.

٥١ - الشمالى (عبده): دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها. الطبعة الثالثة عام ١٩٦١م مطبعة النسر بيروت.

٥٢ - الصفدى: الوافى بالوفيات - الجزء الثانى مطبعة وزارة المعارف استاتيول سنة ١٩٤٩.

٥٣ - الطوسى(*): شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا. القاهرة. دار المعارف طبعة ١٩٠٧م.

٥٤ - الطويل: (توفيق) الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها - منشأة المعارف الطبعة الأولى الإسكندرية عام ١٩٦٠م.

٥٥ - العراقى: (د. محمد عاطف) مذاهب فلاسفة المشرق. دار المعارف الطبعة الأولى مصر ١٩٧٢م.

٥٦ - العراقى: (د. محمد عاطف) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد. دار المعارف بمصر ١٩٦٧م.

٥٧ - العراقى: (د. محمد عاطف) الفلسفة الطبيعة عند ابن سينا. دار المعارف بمصر ١٩٦٩م.

٥٨ - العراقى: (د. محمد عاطف) ثورة العقل فى الفلسفة العربية. دار المعارف بمصر الطبعة الأولى عام ١٩٧٤م.

٥٩ - العبادى (عبد الحميد): المجمل فى تاريخ الأندلس. الطبعةالأولى سنة ١٩٥٨م. النهضة المصرية.

(*) مع نشرة سليمان دنيا لهذا الكتاب.

٦٠ - العلوى (جمال الدين): مؤلفات ابن باجة: دار الثقافة بيروت ١٩٨٣.

٦١ - الفارابى (أبو نصر): إحصاء العلوم. طبعة عثمان أمين دار الفكر العربى - الطبعة الثانية ١٩٤٨م.

٦٢ - الفارابى (أبو نصر): آراء أهل المدينة الفاضلة - تصحيح الأستاذ عبدالوصيف محمد الكردى مطبعة حجازى الطبعة الثانية - القاهرة. ١٩٤٨.

٦٣ - الفارابى (أبو نصر): عيون المسائل مطبعة السعادة. القاهرة. ١٩٠٧م.

٦٤ - الفارابى (أبو نصر): رسالة فى معانى العقل مع رسائل أخرى. مطبعة السعادة. الطبعة الأولى. القاهرة ١٩٠٧.

٦٥ - الغزالى (أبو حامد): إحياء علوم الدين الجزء الأول - طبعة مصر ١٣٠٢هـ.

٦٦ - الغزالى (أبو حامد): المنقذ من الضلال - تحقيق د.عبدالحليم محمود مكتبة الأنجلو/ الطبعة الثانية/ القاهرة ١٩٥٥م.

٦٧ - القزوينى: آثار البلاد وأخبار العباد. دار صادر بيروت١٩٦٩م.

٦٨ - القلقشندى: (أبو العباس أحمد) نهاية الأرب فى معرفة أنساب العرب - تحقيق إبراهيم الأبيارى. الطبعة الأولى/ القاهرة/ سنة ١٩٥٩م.

٦٩ - الكتانى (محمد جعفر)(*): سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس ممن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس - الجزء الثالث - طبعة حجزية عام ١٣١٦هـ بفاس.

٧٠ - الكندى: رسالة فى الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ضمن رسائل الكندى الفلسفية - الجزء الثانى تحقيق د. عبد الهادى أبو ريدة. دار الفكر العرب/ القاهرة/ ١٩٥٠م.

٧١ - الكندى: الإبانة عن العلة الفاعلة القمرة للكون والفساد طبعت ضمن كتاب رسائل الكنيد، الجزء الأول - دون تاريخ.,ل

٧٢ - المراكشى: (عبدالواحذ) المعجب فى تلخصيص أخبار المغرب - المكتبة التجارية الكبرى. الطبعة الأولى - القاهرة/ ١٩٤٩م.

٧٣ - المقرى: نفح الطيب فى غصن الأندلس الرطيب تحقيق محيى الدين عبدالحميد/ سنة ١٩٤٩م.

٧٤ - النشار (د. على سامى ود. على عبد المعطى محمد) ديموقريطس الهيئة العامة للكتاب / الإسكندرية / ١٩٧٢م.

٧٦ - النشار (د. على سامى، د. أبو ريان) قراءات فى الفلسفة، الدار القومية للطباعة والنشر. الطبعة الأولى - ١٩٦٧م.

٧٧ - اليازجى: (كمال، أنطون غطاس) أعلام الفلسفة العربية - لجنة التأليف المدرسى. الطبعة الأولى - بيروت - ١٩٥٧م.

(*) وهذا المرجع غير موجود بالمكتبات المصرية، وقد تفضل الأستاذ العلامة عبد القادر زمامة الأستاذ بكلية الآداب - جامعة محمد بن عبد الله بفاس بالمملكة المغربية - بإرسال ما تضمنه هذا المصنف من معلومات نقلاً عن النسخة الموجودة بحيازته.

٧٨ - اليوسف: (عبدالقادر أحمد) علاقات بين الشرق والغرب بين القرنين الحادى عشر والخامس عشر. منشورات المكتبة العصرية. بيروت ١٩٦٩م.

٧٩ - أمين: (أحمد) ظهر الإسلام. الجزء الثالث. الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٢م.

٨٠ - أمين: (عثمان) تلخيص ما بعد الطبيعية لابن رشد القاهرة ١٩٥٨.

٨١ - أمين: (عثمان) شخصيات ومذاهب فلسفية درا إحياء الكتاب العربى/ ١٩٤٥.

٨٢ - أوليرى (ديلاس) الفكر العربى ومكانه فى التاريخ - ترجمة تمام حسان، مراجعة د. مصطفى حلمى عالم الكتب. القاهرة

٨٣ - بدوى: (د. عبد الرحمن) أرسطو مكتبة النهضة المصرية/ الطبعة الثالثة. مكتبة القاهرة/ ١٩٥٣م.

٨٤ - بدوى: (د. عبد الرحمن) التراث اليونانى فى الحضارةالإسلامية. مكتبة النهضة المصرية/ الطبعة الثانية/ القاهرة ١٩٤٦م.

٨٥ - بدر: (د. أحمد) دراسات فى تا ريخ الأندلس وحضارتها/ الجزء الأول - دمشق ١٩٦٩م.

٨٦ - بروفنسال (ليفى) الإسلام فى المغرب والأندلس ترجمة الدكتور. السيد عبدالعزيز سالم. القاهرة/ سنة ١٩٥٨م.

٨٧ - بلانثيا) أنخل) تاريخ الفكر الأندلسى. نقله إلى العربية د. حسين مؤنس - الجزء الاول - النهضة المصرية - الطبعة الأولى/ ١٩٥٥م.

٨٨ - بيصار: (د. محمد عبد الرحمن) فى فلسفة ابن رشد الوجود والخلود. دار الكتاب العربى - الطبعة الثانية - مصر١٩٦٢م.

٨٩ - دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام. ترجمة د. عبد الهادى أبو ريدة. لجنة التأليف والترجمة والنشر/ الطبعة الرابعة/ ١٩٥٧م.

٩٠ - جمعة: (د. محمد لطفى) تاريخ فلاسفة الإسلام فى المشرق والمغرب مطبعة المعارف سنة ١٩٢٧م.

٩١ - حمودة: (على محمد) تاريخ الأندلس السياسى والعمرانى والاجتماعى الطبعة الأولى سنة ١٩٥٧م.

٩٢ - روزنتال: مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى. ترجمة أنيس فريحة/ دار الثقافة بيروت/ ١٩٦١م.

٩٣ - رينان (أرنست) ابن رشد والرشدية - مطبعة عيسى الحلبى - القاهرة ١٩٥٧م.

٩٤ - زيادة (معن) شروحات السماع الطبيعى لابن باجة الأندلسى. تحقيق دار الفكر - الطبعة الأولى/ ١٩٧٨م.

٩٥ - زيادة (معن) الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة (دراسة فى فلسفة ابن باجة) دار اقرأ بيروت عام ١٩٨٥م.

٩٦ - زايد (سعيد): الفارابى. دار المعارف/ سنة ١٩٦٢م.

٩٧ - زكريا (د. فؤاد): دراسة لجمهورية أفلاطون - دار الكتاب العربى - القاهرة/ ١٩٦٧م.

٩٨ - زيدان (جورجى): تاريخ آداب اللغة العربية - الجزء الأول، والثالث - مطبعة الهلال/ سنة ١٩٣١م.

٩٩ - سالم (د. عبد العـزيز): المغرب الكبير. دراسة تاريخيـة وعمرانية وأثرية - الدار القومية للطباعة والنشر/ عام ١٩٦٩م.

١٠٠ - سابين (جورج): تـطور الفكر السياسى. ترجمـة حسن جلال العروسى. دار المعارف/ مصر/ عام ١٩٥٤م.

١٠١ - شـرف (د. محـمد جـلال): الله والعالم والإنسـان فى الفكر الإسلامى/ دار المعارف/ ١٩٦٩م.

١٠٢ - شلبى (د. أحمـد): التاريخ الإسلامى والحـضارة الإسلامـية - النهضة المصرية - الطبعة الثالثة/ عام ١٩٦٥م.

١٠٣ - شيخ الأرض (تيسير): ابن باجة - دار الأنوار / الطبعة الأولى - بيروت/ ١٩٦٥م.

١٠٤ - صبـحى (د. أحمـد محـمود) الفلسـفة الأخـلاقيـة فى الفكر الإسلامى دار المعارف بمصر/ عام ١٩٦٠م.

١٠٥ - صليبـا (جميل): الدراسات الـفلسفية/ الجـزء الأول - دمشق ١٩٦٤م.

١٠٦ - ضومط (ميخائيل): توما الأكوينى/ بيروت/ ١٩٥٦م.

١٠٧ - طوقان (قدرى حـافظ) مقام العقل عند الـعرب/ دار المعارف/ ١٩٦٠م

١٠٨ - على (سيد أمير): روح الإسلام ترجمة عمر الديراوى. الطبعة الثانية بيروت/ ١٩٦٨م.

١٠٩ - عنان (عـبدالله): دولة الإسـلام فى الأندلس: تاريخ الأندلس فى عهد المرابطين والموحدين - القاهرة/ ١٩٦٠م.

١١٠ - غلاب (د. محمد): المعرفة عند مفكرى المسلمين - القاهرة سنة ١٩٦٦م.

١١١ - غلاب (د. محمد): الفلسفة الإسلامية فى المغرب جمعية الثقافة الإسلامية ١٩٤٨م.

١١٢ - فراج (عبده): معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى/ مكتبة الأنجلو/ ١٩٦٢م.

١١٣ - فروخ (د. عمر): ابن باجة والفلسفة المغربية - بيروت/ عام ١٩٤٥م.

١١٤ - قاسم (د. محمود): دراسات فى الفلسفة الإسلامية - دار المعارف بمصر ١٩٦٧م.

١١٥ - قاسم (د. محمود): ابن رشد وفلسفته الدينية مكتبة الأنجلو المصرية - الطبعة الثالثة - ١٩٦٩م.

١١٦ - قاسم (د. محمود): نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الأكوينى مكتبة الاجلو المصرية - الطبعة الثانية/ ١٩٦٩م.

١١٧ - كرم (د. يوسف): الطبيعة وما بعد الطبيعة. دار المعارف/ الطبعة الثالثة - مصر.

١١٨ - كرم (د. يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية - مصر / ١٩٣٦م.

١١٩ - كرم (د. يوسف): المعجم الفلسفى/ القاهرة/ ١٩٦٦م.

١٢٠ - كوربان. (هنرى): تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة حسن قبيس. نصير مروة/ منشورات عويدات - بيروت/ لبنان ١٩٦٦م.

١٢١ - لوبون (غوستاف) حضارة العرب. ترجمة عادل زعيتر - الطبعة الثالثة. القاهرة/ ١٩٥٦م.

١٢٢ - محمود (عبد القادر): الفلسفة الصوفية فى الإسلام - طبعة دار الفكر العربى/ عام ١٩٦٧م.

١٢٣ - مدكـور (د. إبراهيم بيومى) أثر العـرب والإسلام فى النهـضة الأوربية فـصل عن الفلسـفة - الهيـئة المصـرية للتأليف والـنشر/ ١٩٧٠م.

١٢٤ - مـدكور (د. إبراهيم بـيومى) فى الفلـسفـة الإسلامـيـة منهج وتطبيقه - دار المعارف / الطبعة الثانية/ سنة ١٩٦٨م، ط دار إحياء الكتب العربية/ ١٩٤٧م.

١٢٥ - مطر (د. أمـيرة حلمى) الـفلسفـة عند اليـونان - دار النهضـة المصرية/ عام ١٩٦٨م.

١٢٦ - مطر (د. أميـرة حلمى) فى فلسفـة السياسـة من أفلاطون إلى ماركس - دار الثقافة للطباعة والنشر/ بالقاهرة/ ١٩٧٥م.

١٢٧ - موسى (د. محمد يوسف) فلسفة الأخلاق فى الأسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية - مطبعة الرسالة/ الطبعة الثانية" ١٩٤٥م.

١٢٨ - موسى (د. مـحمد يوسف): بين الدين والفلسـفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط - دار المعارف/عام ١٩٥٩م.

١٢٩ - نجاتى (د. عثمان): الإدراك الحسى عند ابن سينا - دار المعارف بمصر/ الطبعة الثانية/ سنة ١٩٦١م.

١٣٠ - هويدى (د. يحيى): تاريخ فلسفة الإسـلام فى القارة الإفريقية الجزء الأول. مكتبة النهضة المصرية/ القاهرة ١٩٦٦م.

١٣١ - هويدى (د. يحيى): مقدمة فى الفلسفة العامة/ دار النهضة المصرية الطبعة الخامسة/ ١٩٦٨م.

١٣٢ - هونكه (زيغرد) شمس العرب تسطع على الغرب - ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقى/ منشورات المكتبة التجارية/ الطبعة الثانية - بيروت.

١ - دائرة المعارف الإسلامية جـ١ مادة باجة - نقلها إلى العربية محمد ثابت الفندى: الأنجلو المصرية/ عام ١٩٦٣م.

٢ - الموسوعة الفلسفية المختصرة. الترجمة العربية. الأنجلو المصرية/ القاهرة ١٩٦٣م.

٣ - دائرة المعارف. جـ ٩ فريد جبر - بيروت / عام ١٩٧١م.

٤ - مجلة معهد الأبحاث الإسلامية. المجلد الثانى العدد الأول. (بها نشر لكتاب الكون والفساد تحقيق د. محمد صغير حسن المعصومى) ١٩٦٧م.

٥ - مجلة كلية الآداب مجلد ١٥ الجزء الأول مقالة بقلم د. أحمد فؤاد الأهوانى. مايو ١٩٥٣م.

٦ - مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق - المجلد الثانى والأربعون - بقلم د. محمد صغير حسن المعصومى. أبريل ١٩٦٧م.

٧ - مجلة تراث الإنسانية (عرض لكتاب تدبير المتوحد) بقلم د. مصطفى حلمى المجلد الثالث العدد الحادى عشر.

٨ - مجلة معهد الأبحاث. رسائل ابن باجة الفلسفية بقلم د. ماجد فخرى. آذار عام ١٩٦٤م.

المعاجم

- المصباح المنير: محمد بن على المقرى جـ١، جـ ٢ الطبعة السابعة ١٩٢٨م.

- مختار الصحاح: أبو بكر الرازى الطبعة الخامسة - القاهرة عام ١٩٣٩م.

ثالثا: المراجع الأجنبية:

1 - Al Andals- Vol VII 1942.

2 - A tklson,A History of Spain and Portugal, Maddle Sex 1960.

3 - Al Andalas Vol VIII 1943 Fasc 1.

4 - Al Adalas Vol V Madrid Granada 1940 Fasc 2.

5 - Asin Palacios, El Regimen de L`solitario, Madrid, Granada, 1946.

6 - Brocklman - C- Geschichteder Arabischen Literature, Supplementand I- No 8 Abu Beker. M . v Yahye. B. assaig b. Bagga.

7 - Cruz Hernandz, Historia. De La Filosofiz Espanola Fillofia Hspanola Filoosfiz Espanola Filsosfia Hispano Musulmona Tomo I Madrid 1957.

8 - Etienne Gilson, La Philosophie Au Moyen Age Deuxiemed Paris, 1952.

9 - Erwin 1-J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam. Cambridge 1962.

10 - Encyclopedie De l; Islame Novelle Edition III Marcais Article Ribat, et Article Ibn Bajja.

11 - G0 Quadri, La Philosophie Arabe Dans L`eruope Medievale Payot Paris 1947.

12 - M.S. Hasanal Ma`sumi, Avempace- the Great Philosopher of Andalus, In İslamic Culture, Vol 35, 1962.

13 - Mongichemli, La Philosophie moral D`Ibn Bajja, Tunnis 1969.

14 - S. Munk, Melanges de phiosophie Juive et Arabe paris 1857 (Reemprime 1927).

15 - Sarton, Introduction to the History of Science, Vo! II part2 Washington 1931.

16 - Sir Thomas Arnold, The Legecy of Islam, Oxford, 1931.

17 - W,Montogomery Watt, A History of Islamic Ispain, Edimburg 1967.

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

مكتبة الثقافة الدينية

٥٢٦ شارع بورسعيد / القاهرة

ت : ٢٥٩٢٢٦٢٠ ـ ٢٥٩٣٨٤١١ فاكس : ٢٥٩٣٦٢٧٧

ص.ب ٢١ توزيع الظاهر ـ القاهرة

E-mail : alsakaalDinaya@hotmail.com

مكتبة الثقافة الدينية

٥٢٦ شارع بورسعيد / القاهرة
ت : ٢٥٩٢٢٦٢٠ _ ٢٥٩٣٨٤١١ فاكس : ٢٥٩٣٦٢٧٧
ص.ب ٢١ توزيع الظاهر - القاهرة
E-mail : alsakaalDinaya@hotmail.com

المكتبة الفلسفية

ابن باجة
وآراؤه الفلسفية

تأليف
الدكتورة زينب عفيفي
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب - جامعة المنوفية

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية



الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
٥٢٦ شارع بورسعيد - القاهرة
ت: ٢٥٩٢٢٦٢٠ - ٢٥٩٣٨٤١١
فاكس: ٢٥٩٣٦٢٧٧ ص.ب: ٢١ توزيع الظاهر
E-mail:alsakafa_alDinaya@hotmail.com